فكر معاصر

ردود على شبهات المستشرقين

يحيى مراد

من قضايا الاستشراق

بحوث ودراسات

إعداد

الدكتور يحيى مراد

طبقا لقوانين الملكية الفكرية

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله تعالى نحمده ، ونستعين به ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضل له ، ومن يضلل فلا هادي له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله .

﴿ يَا أيهَا الذِينَ آمَنوا اتقُوا اللهَ حَق تقَاتِهِ وَلاَ تموتن إِلا وَأَنتم مسْلِمونَ ﴾ .

﴿ يَا أيهَا الناس اتقُوا رَبكُم الذِي خَلقَكُم من نفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَث مِنْهمَا رِجَالاً كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتقُوا اللهَ الذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ إِن اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ .

﴿ يَا أيهَا الذِينَ آمَنوا اتقُوا اللهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيدًا يصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنوبَكُمْ وَمَن يطِعِ اللهَ وَرَسولَه فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾

ثم أما بعد فإن أصدق الحديث كتاب الله تعالى ، وخير الهدي ؛ هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها ، وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار.

إهداء

- إلى سبب وجودي ، و نبع حناني ، أمي و أبي ....
- إلى قرة عيني ، و فيض مودتي ، زوجتي وأبنائي ....
- إلى من كانا لي نعم الأخوين ، ببرهما لي ، وجودهما معي ، محمد و أحمد ...
- إلى كل من كان له فضل علي ....
- أهدي هذا العمل ، راجياً من الله أن ينفع به .

الفهرس

الموضوع	الصفحة

المقدمة

لو خرج مذيع الأخبار على الناس ذات يوم ليقول في نشرته إن كوبا جردت جيشاً لتحارب أمريكا وروسيا وإنها انتصرت على الاثنين وأنها نشرت علماً وحضارة وعقيدة بلغت بها تخوم الصين ... لقلنا ونحن نستمع إلى هذه الأخبار .. هذا رجل أصابته لوثة .. فكيف تخرج شراذم ذليلة قليلة من بلد صغير مثل كوبا فتنتصر على الشرق الروسي والغرب الأمريكي وتصنع حضارة تغير بها العالم ؟.. هذا مستحيل .. هذا رجل مجنون.

ولكن هذا المستحيل هو الذي حدث بالضبط حينما خرج من الجزيرة العربية الفقيرة المتخلفة جيش يحمل راية لا إله إلا الله فانتصر على الروم والفرس وبلغ تخوم الصين شرقاً وشواطئ الأطلس غرباً واندفع شمالاً حتى أسوار فيينا واندفع جنوباً حتى السودان والحبشة ونشر حضارة غيرت وجه العالم.

تلك هي الظاهرة الإسلامية التي أصابت العالم بالذهول والارتجاج .. وتلك الظاهرة المذهلة كانت وراء حمى الاستشراق التي حدثت في أوربا وأمريكا وروسيا واليابان وفي كل مكان فيه إنسان يفكر ..

أقبلت البعوث من كل مكان .. رحالة وعلماء وعساكر ورهباناً ومؤرخين وباحثين يدرسون ويتحسسون ويترجمون وينقبون في محاولة دائبة لمعرفة السر في هذه القوة الخارقة للإسلام.

وكثرة كثيرة من هؤلاء كانت نواياهم عدوانية وكانوا طلائع المبشرين والمستعمرين والصهاينة الذين جاءوا بعدهم .. وقلة قليلة كانت علمية وموضوعية ومحايدة .. وكانت تحاول أن تقدم الحقيقة في إنصاف.

ورأينا كُتاباً مثل فولتير يطعن في الإسلام ورسوله ويصور نبى الإسلام في صورة المضلل الذي حاول أن يسيطر على الناس بالخرافات والأساطير، وقرأنا أمثال هذه المطاعن وغيرها في كتب مستشرقين عظام أمثال رينان وجبرائيل هانوتو وكرومر وزويمر ودنلوب ولا فيجري.

لكن أصواتاً قليلة اعترفت باليد البيضاء للإسلام على أوربا وذكرت فضل علماء المسلمين في الطب والفلك والرياضيات والفلسفة، وفي حفظ تراث أرسطو وترجمته وشرحه ونقده، ولاحظت أثر شعراء الأندلس العرب في شعر التوربادور في إسبانيا، وأثر العناصر الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي.

إن هذه الموجات الاستشراقية كان هدفها الهجوم على العقل العربي، وعلى القومية العربية، واللغة العربية، والعقيدة الإسلامية، والتراث .. وإن كثيرين من أدبائنا جروا وراء المزاعم الباطلة التي رددها المستشرقون، فاتهموا العقلية العربية أمثال: توفيق الحكيم، وحسين فوزى، وسلامة موسى، وإسماعيل مظهر، وأمثال: الشاعر أبى القاسم الشابي الذي كتب عن الأدب العربي أنه أدب جامد ميت لا سمو فيه، وأمثال: الشاعر أدونيس الذي قال عن العرب: إنهم مقلدون غير مبدعين، وإنهم لم يقدموا شيئاً يذكر للإنسانية، وإن

التاريخ لا يحفظ لهم تحولاً إبداعياً واحداً أحدثوه في أي مرحلة .. وينسى أدونيس أن الإسلام ذاته هو أكبر تحول إبداعي في تاريخ الإنسانية.

وبالمثل رأينا طه حسين يتأثر بمنهج مارجوليوث في حكمه على الشعر الجاهلي، ويثير الشكوك حول أصالة الشعر الجاهلي.

لكن آثار الاستشراق لم تكن كلها سلبية فقد كان هؤلاء الأجانب أصحاب فضل في الكشف عن التراث وفي الصون والتقويم والفهرسة والتصنيف والترجمة والتأليف والتحقيق العلمي، وفي إنشاء دوائر المعارف، وفي جمع المخطوطات من كل مكان.

لقد كان الاستشراق ظاهرة فكرية لعبت دوراً خطيراً في الفكر والحضارة العربية الإسلامية قديماً وحديثاً، فقديماً أخذ الاستشراق العلوم والآداب والفنون عن المسلمين، ونقلها إلى الغرب حيث أقام نهضته العارمة على دعائمها، وبلغ ما بلغه الآن من التقدم والرقي والازدهار، وحديثاً أخذ الاستشراق الأفكار والنظريات، والآراء الغربية المؤسسة على الثقافة العربية الإسلامية فردها إليهم مؤثراً بذلك في نهضتهم المعاصرة أبلغ التأثير.

ومن هنا تأتي أهمية الدراسات والبحوث التي تهتم بالظاهرة الاستشراقية، وتهدف إلى بث الوعي الثقافي والفكري بين أبناء الأمة، لتنير لهم الدرب، فلا يقعون فريسة الأفكار الاستشراقية الهدامة، التي مازالت تجد لها قبولاً لدى بعض أبناء هذه الأمة المكلومة .

وقد حرصت على اختيار بعض البحوث الهامة لصفوة من علماء ومفكري الأمة كانت قد نشرت منذ أمد طويل، ورأت من الخير نشرها مرة أخرى، مع شئ يسير من التصرف غير المخل .

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

القسم الأول

الباب الأول

الاستشراق وعنايته بالعالم العربي الإسلامي

تمهيد

لقد هوت عروش اليونان والفرس والرومان، سادة العالم حين ذاك، واجتاحت ممالكهم أمة جديدة ظهرت على مسرح التاريخ، وبنت على أنقاضهم حضارة جديدة ذات قيم إنسانية خالدة، تأثرت م، ثم أثرت فيهم، وفي غيرهم، حيث ينعم العالم حتى اليوم ببعض مآثرهم، ولعله يستمد قوته منها فيما بعد لإعادة بناء نفسه وتحقيق آماله، إذ "سبق لها أن قادت العالم في مرحلتين طويلتين من مراحل التقدم الإنساني طوال ألفي سنة على الأقل قبل أيام اليونان، ثم في العصور الوسطى مدة أربعة قرون تقريباً، وليس ثمة ما يمنع تلك الشعوب من أن تقود العالم مرة أخرى في المستقبل القريب أو البعيد[1]".

وقد حدث ذلك بعد أن استيقظت أمة العرب[2] بعد أن كانت واهية البنيان متقلبة الأوضاع، شبه منعزلة عن غيرها، متصارعة فيما بينها، عديمة التأثير في جيرا ا، قليلة الشأن في نظرهم، وهم جبابرة يتربعون على العروش حولها، ويسخرون منها ويتحرشون ا، لا حول لها ولا قوة، وقامت بثورة إنسانية وحضارية لم يقم بمثلها أحد عبر التاريخ، وسارت هذه الثورة "بسرعة خارقة لكل مألوف"[3] حتى أصبح وطنها نقطة اجتماع الحضارات، ومركز اصطدامها، وبوتقة تفاعلها.

لقد كان هذا الانطلاق العظيم[4] لا لاحتلال تطمع فيه، ولا لسلطان تفرضه على سواها لتعلو به، ولا لسلب أو ب تشوق إليه، ولا لاغتصاب أموال تحرص عليه، ولا لخراب أو دمار ترغب فيه، ولا لإحراق دور العلم والعبادة لتتباهى به أمام غيرها كلا، لا

---

(١) جورج سارتون وآخرون، الشرق الأوسط في مؤلفات الأمريكيين، ص ٥٥، ترجمة عمر فروخ وآخرين، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٣م.

(٢) محمد معروف الدواليبي، دراسات تاريخية عن أصل العرب وحضارا م الإنسانية، ص ٨٣/٤٦، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٧١.

(٣) برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ١٨٥/٢ ترجمة زكي نجيب محمود، مراجعة أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثانية ١٩٦٧.

(٤) حسن عون، صور ملهمة من واقع ا تمع العربي، ص ١٠٤/٨٣ دار المعارف ط ٢، ١٩٦٤.

لهذا ولا لذاك، بل لإعلاء كلمة الله الذي لا إله إلا هو، والتمكين لشريعته التي لا تفرق بين الناس على أساس اللون أو الجنس، وإنما على أساس العمل الصالح والخلق الحسن والعلم النافع.

وانطلق العرب(٥) مع اعتناقهم الإسلام في أوائل القرن السابع الميلادي(٦)، على الرغم من أنه "ابتداء من الألف الثالث قبل الميلاد أخذت جماعات من شعوب الجزيرة العربية تندفع نحو الشمال في فترات من القحط بالغة الخطورة(١)".

إن أمة العرب الحديثة قد انطلقت إلى آفاق جديدة لم يدر في خلد أحد قبل ذلك أ ا ستخضع لهم وتستظل بلوائهم، إذ لم يمض على وفاة الرسول الأعظم ﷺ مائة سنة حتى أصبح هؤلاء سادة دولة أعظم مجداً، وأعز شموخاً، وأوسع نطاقاً من الأمم التي ظهرت قبلهم

---

(١) برنارد لويس، العرب في التاريخ، ص ٨ ترجمة نبيه أمين فارس ومحمد يوسف زايد، دار العلم للملايين بيروت ١٩٥٤، حيث استند جرياً وراء تعريف العرب إلى رأي أستاذه هـ. جيب قائلاً "إن العرب هم الذين يعتبرون رسالة محمد وذكرى الدولة العربية وتراثها الثقافي ملكهم المشترك".

(٢) فتحية النبراوي، الوضع الدولي في الشرق الأدنى قبيل ظهور الإسلام ص٥ وما بعدها دراسات في السيرة النبوية ونشأة الدولة الإسلامية، مكتبة الجامعة الأزهرية ١٩٧٣ حيث أكدت أن الوضع الدولي كان يخضع موعة من الظروف والعوامل ارتبطت أساساً بالقوى الكبرى في المنطقة وأقصد بذلك الدولتين الفارسية والبنيزنطية".

(٣) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية ص ١٥، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ط ٥، ١٩٦٨ وقد كان الفرق بين الاندفاعات المتكررة وهذا الانطلاق المذهل جوهرياً فيما يتعلق بقوة أثر العنصر العربي في البلاد الجديدة واتساع مداه فيها لأنه لم يستطع دون الإسلام أن يحدث تغييراً جذرياً في الكيان الأساسي للحضارات التي التقى ا، أما مع الإسلام فإنه قد أحدث تغييراً ثورياً لا نظير له في التاريخ الإنساني، وهذا ما يؤكده أيضاً جورج أنطونيوس في كتابه يقظة العرب، ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس في ص ٧٤ حيث يقول: "أما في القرن السابع فقد جاء هؤلاء الفاتحون تحت راية الإسلام مزودين بقوة روحية لم تتح لهم أية هجرة سابقة، ولم يستطع شيء أن يقف في طريق هذه القوة وا ار النظام القديم للحضارات الواهية ذات الأصول المتعددة: اليونانية والآرامية في بلاد الشام، والساسانية في العراق واليونانية القبطية في مصر وفسح ا ال للعقيدة الجديدة، دار العلم للملايين، بيروت الطابعة الثانية ١٩٦١.

عبر التاريخ، وجاءت بتغييرات أساسية في نظام حياة الأمة الفكري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي وظلت آثارها عميقة حتى الآن[٢] .

واستقر الأمر م مع الدين الجديد على أنقاض الإمبراطوريات السابقة، وامتدت أطراف دولتهم من أسوار الصين شرقاً إلى مياه المحيط الأطلسي غرباً، ومن جبال أورال شمالاً إلى تخوم السودان جنوباً، وكان هذا حدثاً " من أعجب الأحداث التي عرفها الجنس البشري في تاريخه على الإطلاق، إذ أن هذا الدين ما كاد يظهر ظهوره المتواضع حتى اعتنقه أبناء الجزيرة العربية وأخلصوا له من ثم انتشر كالنور الغامر في معظم أنحاء العالم المتمدن وعاشت الأمة العربية فترات رائعة حافلة بالعظمة والفن والثقافة تعتبر من أهم العصور التي عرفها العالم[٣] "، إذ تغير وجه التاريخ في زمن قليل وتطور الفكر تطوراً كبيراً في فترة قصيرة، وأخذ العرب يندفعون نحو العلا مواصلين سيرهم الحثيث ورقيهم الحضاري بدينهم السمح، وأد م الرائع، حتى أنشأوا حضارات عظيمة لهم ولمن عاشوا في حماية دولتهم العظيمة.

هذا هو أثر الإسلام الذي هدم أدياناً قديمة وبنى "عالماً حديثاً متراص الأركان[٤]" وترك آثاراً بعيدة المدى قوية التأثير فيما وصلت إليه حضارة الإنسان الحديث[١]".

وقبل هذه التغيرات الشاملة التي حدثت في العالم في القرن السابع الميلادي كان كل من اليونان والفرس والرومان يتصارعون فيما بينهم، وعلى الرغم من تفوق هؤلاء فقد رأى العرب أن ينشروا دينهم في ربوع هذه البلاد، وينقذوا أبناءها من الظلم والفساد فشنوا عليها الحرب دون خوف أو تردد، وكانت النتيجة معروفة لهم قبل أن يقدموا على محاربتها، فإما أن يخرجوا منه أحياء هداة، أو يسقطوا فيه أمواتاً وشهداء، وأصبح "من العسير على المرء أن يقدر السرعة التي حقق ا الإسلام فتوحه، والتي تحول ا من دين يعتنقه بضعة نفر من

---

(٤) محمد روحي الخالدي، رسالة سرعة انتشار الدين المحمدي وفي أقسام العالم الإسلامي، مطبعة البلاغة طرابلس ١٣١٤ هـ.

(١) جورج رينتر وآخرون، دراسات إسلامية ص ١٥ ترجمة أنيس فريحة والآخرين بإشراف نقولا زيادة، دار الأندلس بيروت ١٩٦٠.

(٢) لوثروب ستودارد حاضر العالم الإسلامي، جـ ٢ ص ٢، المطبعة السلفية القاهرة ١٧٤٣ هـ، ترجمة عجاج نويهض، تعليقات شكيب أرسلان.

(٣) مصطفي السباعي من روائع حضارتنا ص ٤٧/٣٩ دار الإرشاد بيروت ط ٢، ١٩٦٨.

المتحمسين إلى دين يؤمن به ملايين الناس، ولا يزال العقل البشري يقف ذاهلاً دون اكتشاف القوى السرية التي مكنت جماعة من المحاربين الحفاة من الانتصار على شعوب متفوقة عليها تفوقاً كبيراً في الحضارة والثروة والخبرة والقدرة على شن الحرب[٢]".

لقد كانوا يعلمون أن دورهم لا ينحصر في إخضاع تلك الممالك عسكرياً، بل إن دورهم الأعظم أسمى وأروع من ذلك، وهو تثقيف سكا ا و ذيبهم وصبغ حضار م بالصبغة الإنسانية ونقلها إلى أنحاء المعمورة لتستفيد منها شعوب أخرى، ومما لا مرية فيه أ م أدوا دورهم بطريقة فائقة حيث قاموا بدور المعلم الثائر، إذ أخذوا وابتدعوا وأضافوا ثم نقلوا ليواصل الآخرون حمل شعلة الحضارة لو تعثروا.

وهكذا "لم يقتصر ما شاده العرب في تاريخ العصور على إنشاء دولة، بل تعدى ذلك إلى الثقافة والعمران، فلقد ورث العرب المدنيات القديمة التي ارتفعت معالمها على شواطئ الرافدين وعلى سواحل البحر الأبيض المتوسط الشرقية في وادي النيل. واقتبسوا عن الإغريق والرومان القيم من مآثرهم، ثم أضافوا إليه كثيراً مما ابتدعوه ومن ثم نقلوا حضار م وثقافتهم إلى أوربا في عصورها المظلمة فكان من جراء ذلك أن بزغ في أوربا فجر تلك اليقظة العلمية التي لم يزل العالم الغربي ومنه أمريكا يتمتع حتى اليوم بحسنا ا، وليس من شعب آخر قام في القرون الوسطى بما قام به العرب في سبيل تقدم البشرية[٣] ".

لقد أقام العرب ما أقاموه على دعائم ثابتة لها أهميتها القصوى بالنسبة للعقل البشري وطموحه الذي لا اية له وأهم ذلك: الإيمان والعلم حيث إن كثيراً من آيات الله أحالت فهم دقائق الحياة وأسرارها وعناصرها على العلم، وتركت حرية كاملة للعقل الإنساني كي ينظر ويبحث ويستقصي، ووضعت سبلاً ثابتة لمعرفة الله سبحانه المعرفة "وهنا تتركز أنظارنا في لهف وشغف على واحدة من أجدر الثورات بالذكر، وهي ثورة وسعت أمم الأرض وأثرت فيها تأثيراً خالداً[١] ".

---

(١) لورا فيشيا فاغليري، دفاع عن الإسلام، ص ٢٢، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٣.

(٢) فيليب حتى، العرب، تاريخ موجز ص ١١ دار العلم للملايين بيروت الطبعة الثالثة.

(٣) أ. جيبون، اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها جـ ٣ ص ٧ ترجمة محمد سليم سالم دار الكتاب العربي بمصر ١٩٦٩.

ولو قام أحد الشعوب ا اورة لهم ذا كله لما كان للعالم أن يدهش ذه الدرجة، فأمة العرب كانت تتصارع متفانية في حرو ا، يقوم أفرادها بتربية الماشية والإبل، وينطلقون في حرية كاملة معتمدين على قو م وشجاعتهم، وكان من المستحيل أن تقوم بينهم ضة علمية عارمة ذه السرعة، غير أنه "ما وقع فعلاً كان مذهلاً للغاية وباعثاً على العجب ... ففي الوقت الذي كانت فيه أوربا سادرة في غياهب الجهل كان العرب يجمعون ما توارثوه من آثار حضارات الإغريق والفرس في ميادين العلم والفن، وأقيمت في العواصم النائية كقرطبة في إسبانيا وبغداد في العراق، مكتبات ضخمة ومؤسسات مزدهرة للعلم والثقافة، وحافظ العرب تحت رعاية الخلفاء على مخطوطات الإغريق، ونقلوها إلى العربية، ودرسوها، وعلقوا عليها، ولما جاء الوقت الذي انتقلت حوافز النهضة الثقافية إلى أوربا المسيحية، استطاع الغربيون أن يبدءوا بدراسا م مستعينين بما توصل إليه العرب من أصول رائعة في الفلسفة والسياسة والجغرافيا والطبيعة وعلم الحياة والطب، وغيرها من العلوم، ولعل من أروع ما حافظ عليه العرب من تراث، أفكار أرسطو التي انتقلت عن طريقهم إلى رواد النهضة الأوربية الحديثة وإذا لم يكن للعرب سوى النقل فإ م جديرون بتبوء مكانة سامية في التاريخ الحديث. ولكن عمل العرب لم يقتصر على النقل، بل تعداه إلى شرح المعارف القديمة وتبويبها، وتحليلها وتفسيرها، والتعليق عليها[٢] ".

وبعد ذلك كله بدأت فجأة مسيرة الحرب الحضارية تتعثر حيث ظهرت خلافات خطيرة[٣] فيما بينهم فوقعوا في الصراع الداخلي المرير كما أحاطت م الأخطار الأخرى التي أخذت تلوح في الأفق من كل الجهات، من الداخل والخارج من الشرق والغرب، حيث تجمعت في الغرب قوافل الصليب الحاقدة التي زعمت أ ا ترغب في استرداد قبر المسيح عليه السلام، وكانت في واقع أمرها دف إلى غايات أخرى وتفعل كل ما هو متعارض مع المسيحية الحق، ولم تزل تفعل ذلك حتى يومنا هذا، وتحركت في الشرق جحافل المغول الهادمة التي لم تكن تعلم شيئا سوى القتل والسلب والنهب والدمار والخراب، فبدا كأ م

---

(١) أبتشايلدرز، الحقيقة عن العالم العربي ص ٤١/٤٠ ترجمة خيري حماد للكتب التجاري بيروت ١٩٦٠.

(٢) محمود كامل، الدولة العربية الكبرى ص ٢٢٠/١٦٩، أحمد اء الدين ماذا يريد العرب حقاً؟ الأهرام ٢ أبريل ١٩٧٢.

جميعاً كانوا على موعد سابق للانقضاض على العرب، على الرغم مما أسدى هؤلاء من خير إلى الإنسانية جمعاء، إذ "خرجت أمة العرب برسالتها الدينية والخلقية إلى هذا العالم المنقضي والهيكل البالي فأقامت أخلاقه على الرجولة وطبقت عقيدته على التسامح ودفعت مجتمعة على المحبة، وصمدت للجهاد والفتح في سبيل هذا المثل الأعلى لا تطمع دونه إلى سلطان ولا تطمع من ورائه في غرض حتى أنشأت فيما دون القرنين ملكاً طبق الأرض، وحضارة هذبت العالم، وثقافة حررت العقل، لم يكن ذلك مستطاعاً لغير الأمم الموهوبة التي هيأها الانتخاب الطبيعي لتبليغ رسالة أو تجديد دعوة أو تحقيق مثل عليا[١] " وقد دارت بين هؤلاء وأولئك معارك دامية لقرون طويلة حتى سيطر الأتراك على العالم العربي إلى أن جاء الاستعمار الأوربي الذي استخدم كل طاقاته من قوة وبطش، ليحقق ما لم يتمكن الإسكندر الأكبر، ولا قياصرة روما، ولا أباطرة أوربا ولا خانات المغول من تحقيقه[٢].

وعندما تحطمت آمال الغرب الخبيثة وأحلامه الدنيئة على أسوار مقاومة العرب العنيفة أقام بالخيانة والغدر والتآمر الدولي قاعدته المشهورة الممثلة بالصهيونية التي تعمل كل ما في وسعها لمحاربة كل ما هو عربي أو إسلامي في أنحاء العالم فلم يعد "ما بيننا وبين إسرائيل صراعاً على حدود وإنما هو صراع على وجود[٣] ".

وخلال هذا الصراع الوجودي المستمر بين العرب والغرب ولدت في أوربا فلسفة الاستشراق التي تسعى جاهدة إلى معرفة حضارة الشرق، و "لكل فرد يمثل تلك الحضارة موقف وجودي، وفي هذا الموقف ولدت الحقيقة التي نحاول جلاءها تعبيراً عن ذلك الموقف، أو تسكيناً له وتخفيفاً، وكل ذلك في حاجة إلى أن نتبصره ونتدبره[٤] "،ومن هنا حاول أصحاب الاستشراق التعرف على الشرق والتغلغل في آفاقه الفكرية بدراسة آدابه وثقافته، ولهم منهاجهم وأهدافهم التي تبدو واضحة من خلال مؤلفا م وترجما م وتحقيقا م فأثروا

---

(١) أحمد حسن الزيات، أثر العرب في العلم والعالم، الرسالة، ١٥ يناير ١٩٣٣.

(٢) جورج كيرك، موجز تاريخ الشرق الأوسط من ظهور الإسلام إلى الوقت الحاضر ص ١٤٨/١٧ ترجمة عمر الإسكندري، مراجعة سليم حسين، دار الطباعة الحديثة القاهرة ١٩٥٧.

(٣) محمد حسنين هيكل، طريق على خريطة الأزمة، الأهرام، ١٠ مارس ١٩٧٠.

(٤) غوستاف فون غرنباوم، دراسات في الأدب العربي ص ٦٠، ترجمة إحسان عباس وآخرون، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٥٩.

بطريقة أو بأخرى في النهضة العربية الحديثة عامة .

وانطلاقاً من هذا الأساس لابد من دراسة الاستشراق لمعرفة ماهيته أولاً، ونشأة حركته ثانياً، وعلاقته بكل من الاستعمار والتبشير والصهيونية ثالثاً وعنايته بالعالم العربي الإسلامي رابعاً، وفلسفته أخيراً.

الفصل الأول

مفهوم الاستشراق

مفهوم الاستشراق:

لقد أصبح الاستشراق اليوم علماً له كيانه ومنهجه، ومدارسه وفلسفته، ودراساته ومؤلفاته، وأغراضه وأتباعه، ومعاهده ومؤتمراته، فصار حقاً على الباحث أن يعنى بتحديد مفهومه والوقوف على معالمه البارزة، وآفاقه ومظاهره وأطواره، وخصائصه وأهدافه قبل البحث في آثاره وميادين نشاطه.

فلابد إذن أن نعرف ماهية الاستشراق، وموضوعه وعلاقاته بالاستعراب، وماهية الأخيرة، وأهمية كل منهما في التقريب أو التوفيق بين الشرق والغرب، وأن ندرك من هو المستشرق؟ وما حقيقة مهمته؟ وما أسباب اهتمامه ـذا الفرع من المعرفة؟ ومتى تحولت الكلمة من مفهومها اللغوي إلى مفهومها العلمي؟ إ ا أسئلة ضرورية يختلف الباحثون في الإجابة عليها بدرجات متفاوتة، وعلى الدارس أن يبحث هذا الاختلاف ويحاول التوفيق بين الآراء والأفكار لكي يصل إلى تعريف جامع مانع.

الاستشراق لغةً:

كلمة "الاستشراق" مشتقة من مادة "شرق" يقال: "شرقت الشمس شرقاً وشروقاً إذا طلعت[1] "والجدير بالذكر أن الكلمة التي نبحث عن مفهومها اللغوي لم ترد في المعاجم العربية المختلفة[2]،غير أن هذا لا يمنع الباحث من الوصول إلى معناها الحقيقي استناداً إلى قواعد الصرف وعلم الاشتقاق، حيث يبدو أن معنى (استشرق) أدخل نفسه في أهل الشرق وصار منهم.

---

(١) المعجم الوسيط جـ ١ ص ٤٨٢ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ١٩٦٠.

(٢) ابن منظور، لسان العرب م ١٠ ص ١٧٩/١٧٣ مجد الدين الفيروزبادى، القاموس المحيط جـ ٣ ص ٢٤٩/٢٤٨، أبو منصور الأزهري، ـذيب اللغة جـ ٨ ص ٣٢١/٣١٦ إسماعيل الجوهري، الصحاح، جـ ٤ ص ١٥٠١/١٥٠٠ سعيد أغزري الشرتوني، أقرب الموارد، جـ ١ص ٥٨٦ جار الله الزمخشري، أساس البلاغة ص ٣٢٩/٣٢٢ أبو الحسن ابن سيده، المخصص، م ٢ ص ٢٥/١٨، محمد الزبيدي، تاج العروس م ٦ ص ٣٩٥/٣٩١.

مفهوم الاستشراق اصطلاحاً :

إذا أردنا أن نحدد المفهوم الاصطلاحي للاستشراق فيجب أولاً النظر إلى أحد المعاجم الحديثة، ثم إلى رأى علماء الغرب وعلماء العرب، لكي يكون في الإمكان بعد ذلك القيام بمحاولة وضع تعريف محدد لهذا الاصطلاح.

وقد جاء في بعض المصادر اللغوية الحديثة: (استشرق: طلب علوم الشرق ولغا م "مولدة عصرية" يقال لمن يعني بذلك من علماء الفرنجة)[(١)]، و(المستشرق هو عالم متمكن من المعارف الخاصة بالشرق ولغاته وآدابه)[(٢)] .

مفهوم الاستشراق لدى علماء الغرب:

أما لدى علماء الغرب فيتساءل "آرثر أربري نفسه" ما هو الاستشراق؟ وما كنه المستشرق؟ من الجلي أن الكاتب حين يعرض لمثل هذا الموضوع الواسع الذي لا يزال مجهولاً بين الجماهير يحسن به أن يحاول الوصول إلى اتفاق بينه وبين قارئيه حتى يتعرفوا موقفهم تعرفاً صحيحاً، ومما يزيد من ضرورة هذا التفاهم أن الاستشراق ومثله في ذلك مثل كثير من فروع العلم الأخرى، قد تخطى حدوده إلى ميادين تنتمي في حقيقتها إلى علوم أخرى مستقلة عنه، وإن كانت مجانسة له، حتى إن المستشرق يشارك في عمله عالم الآثار، والحفريات والمؤرخ وعالم الصرف والاشتقاق، وعالم الأصوات، والفيلسوف، وعالم اللاهوت، والموسيقى والفنان وأول استعمال لكلمة (مستشرق) رأيناه في سنة ١٦٣٠م حيث أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية، وفي سنة ١٦٩١ م وجدنا أتوني وود يصف صموئيل كلارك بأنه (استشراقي نابه) يعني بذلك أنه عرف بعض اللغات الشرقية، وبيرون في تعليقاته على Childe harold's Pilgrimage يتحدث عن "المستر ثورنتون ومعارفه الكثيرة الدالة على استشراق عميق، وفي خلال ا ادلة التعليمية بالهند التي حسمها تقرير ماكولي الشهير سنة ١٨٣٤م كان المستشرقون هم الذين نادوا بالتعليم والأدب الهنديين، بينما سمي معارضوهم الذين رغبوا في أن تكون الإنجليزية أساس التعليم بالهند (المتجلنـزين Anglicists) ومما يؤسف له أن ما أنتجه هذا

(١) الشيخ أحمد رضا، معجم متن اللغة جـ ٣ ص ٣١١.

(٢) Grand larousse encyclopedique v١١/١٠٠٣, ١٠٠٤.

النـزاع المشهور من الحزازات قد ألصقت باسم المستشرق قدراً كبيراً من القدح، والنقد ولا شك أن تشارلز دوتى كان يشير إلى ذلك حيث يقول "إن الشمس جعلتني عربياً ولكنها ما شوهتني قط بالاستشراق" أما قاموس أكسفورد الجديد فيحدد المستشرق Oreintalist بأنه "من تبحر في لغات الشرق وآدابه وذلك هو التفسير الذي سنعتمد عليه في حديثنا التالي. وإن كان يفرض علينا أن ندع لآخرين أن يكتبوا عن ذلك الجم الغفير من ذوي الشهرة والصيت الذين عرفوا الشرق معرفة جيدة، والذين استلهموا أدباً بديعاً، ولكنهم خرجوا عن حد التعريف السابق فلا يستطاع تسميتهم مستشرقين[(١)] ".

ويقول بارت: "الاستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة، ولابد لنا إذن أن نفكر في المعنى الذي أطلق عليه كلمة استشراق المشتقة من كلمة "شرق" وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي، والأمر إلى هذا الحد واضح، ولكن ما معنى كلمة شرق في هذا المقام بالذات؟ الظاهر أن اسم الشرق تعرض لتغيير في معناه فالشرق بالقياس إلينا نحن الألمان، يعنى العالم السلافي، العالم الواقع خلف الستار الحديدي كما كان يسمى كذلك في الماضي، وهذه المنطقة يختص ا علماء بحوث شرق أوربا، أما الشرق الذي يختص به الاستشراق فمكانه جغرافياً في الناحية الجنوبية الشرقية بالقياس إلينا وذلك الاصطلاح يرجع إلى العصر الوسيط، بل إلى العصور القديمة، التي كان فيها البحر المتوسط يقع كما قيل في وسط العالم، وكانت الجهات الأصلية تحدد بالنسبة إليه، فلما انتقل مركز الأحداث السياسية بعد ذلك من البحر المتوسط إلى الشمال بقي مصطلح الشرق برغم ذلك على الدول الواقعة شرق البحر المتوسط كذلك تعرضت لفظة "الشرق" في أعقاب الفتوحات العربية الإسلامية لتغيير آخر في معناها أو إذا شئنا دقة أكثر تعرضت لاتساع في نطاق مدلولها، فقد انطلق الفاتحون في ذلك الوقت من شبه الجزيرة العربية لا ناحية الشمال والشرق فحسب بل إلى ناحية الغرب كذلك، وزحفوا في غضون عشرات من السنين إلى مصر وشمال أفريقيا

(١) آ. أربرى، المستشرقون البريطانيون، ص ٨/٧ ترجمة محمد السوقي النويهي، مطبعة وايام كولنز بلندن ١٩٤٦.

وتعرب السكان تدريجياً، وهم الأقباط في مصر والبربر في غر ا ، ومنذ ذلك الحين تعتبر مصر وبلدان شمال أفريقيا ضمن الشرق ويمتد الاستشراق إلى الشمال غرب أفريقيا الذي يسمى بالمغرب أي بلد غروب الشمس، وإن كان المفروض أن اسم الاستشراق يختص بالبلدان الشرقية دون غيرها، ومهما يكن من أمر فإن الاسم لا يبين بوضوح مستقيم المقصود منه بالضبط والمهم هو الموضوع ذات(١) ".

ويعرف جويدي علم الاستشراق وصاحبه قائلاً "والوسيلة لدرس كيفية النفوذ المتبادل بين الشرق والغرب إنما هو "علم الشرق" بل نستطيع أن نقول إن غرض هذا العلم الأساسي ليس مقصوراً على مجرد درس اللغات أو اللهجات أو تقلبات تاريخ بعض الشعوب كلا .. بل من الممكن أيضاً أن نقول أنه بناء على الارتباط المتين بين التمدن الغربي والتمدن الشرقي ليس علم الشرق إلا باباً من أبواب تاريخي الروح الإنساني ... وليس صاحب علم الشرق الجدير ـذا اللقب بالذي يقتصر على معرفة بعض اللغات ا هولة أو يستطيع أن يصف عادات بعض الشعوب، بل إنما هو من جمع بين الانقطاع إلى درس بعض أنحاء الشرق وبين الوقوف على القوى الروحية الأدبية الكبيرة التي أثرت على تكوين الثقافة الإنسانية، هو من تعاطى درس الحضارات القديمة ومن أمكنه أن يقدر شأن العوامل المختلفة في تكوين التمدن في القرون الوسطى مثلاً أو في النهضة الحديثة ... وعلم الشرق هذا علم من علوم الروح Science de Lespirit يتعمق في درس أحوال الشعوب الشرقية ولغا ا وتاريخها وحضار ا ثم يستفيد من البحوث الجغرافية والطبيعية أن يسمى كما سميناه درس تاريخ الروح الإنساني من جهة نظر الشرق، لأن إظهار قوى الروح واستعدادها يختلف باختلاف الزمان والمكان(٢) ".

ويمضي رودنسون في دراسته لتاريخ الاستشراق قائلاً "وهكذا ولد الاستشراق وظهرت كلمة مستشرق في اللغة الإنجليزية حوالي عام ١٧٧٩ ... كما

---

(١) ر. بارت، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ص ١٢/١١ ترجمة مصطفي ماهر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٧.

(٢) م. أ. جويدي، علم الشرق وتاريخ العمران، الزهراء، الربيع الأول ١٣٤٧ هـ ص ١٤/١١.

دخلت كلمة الاستشراق على معجم الأكاديمية الفرنسية في ١٨٣٨، وتجسدت فكرة نظام خاص مكرس لدراسة الشرق، ولم يكن المتخصصون بعد من العدد بحيث يمكنهم تشكيل جمعيات أو مجلات متخصصة في بلد واحد أو شعب واحد أو منطقة واحدة من الشرق، ومن الناحية الأخرى، كثيراً ما كان أفق هؤلاء المستشرقين يشمل عديداً من ا الات بطريقة غير متوزاية في عمقها، ومن هنا بدأ تصنيفهم "كمستشرقين" وشهدت فكرة الاستشراق تعمقاً كبيراً إلى أ ا تعرضت كذلك لأضرار وندوب، وكان الشرق يأخذ مكانه في مؤلفات القرن الثامن عشر إلى جانب الغرب في أفق شمولي[1] ".

ويرى ديتريش أن "المستشرق هو ذلك الباحث الذي يحاول دراسة الشرق وتفهمه ولن يتأتى له الوصول إلى نتائج سليمة في هذا المضمار ما لم يتقن لغات الشرق[2] ".

خلاصة الآراء السابقة:

بعد إمعان النظر في الآراء التي صاغها علماء الاستشراق أنفسهم نستطيع أن ننتهي إلى نتائج ذات دلالات بالغة لينفذ منها إلى تقرير الحقائق التالية:

أولاً: إن دارس موضوع الاستشراق يجب عليه قبل كل شيء أن يحدد مفهومه ويحاول إيصال معناه محدداً إلى قارئيه.

ثانياً: أن الاستشراق علم ذو حدود واسعة وأحياناً غير واضحة، إذ يختلط ميدانه بميادين العلوم الأخرى لأن المستشرق قد يشارك في أبحاثه علماء الآثار والأصوات، والاشتقاق، والحفريات، واللاهوت والفنون والفلسفة وما شاكل ذلك.

ثالثاً: أن المفهوم العلمي لكلمتي "الاستشراق" و "المستشرق" قد مر بأدوار مختلفة منذ عام ١٧٨٣ عندما كان يعني أحد أعضاء الكنيسة الشرقية إلى عصرنا هذا حيث أصبح يعني التبحر في إحدى لغات الشرق وآدا ا، فكأن هذا التبحر شرط أساسي في عالم الاستشراق لأنه لا يمكنه أن يأتي بنتائج علمية سليمة إطلاقاً، إلا بذلك كما هو واضح عند آريرى وديتريش.

---

(١) م. رودنسون، صورة العالم الإسلامي في أوربا، الطليعة، فبراير ١٩٧٠ ص ٧٤.

(٢) أ. ديتريش، الدراسات العربية في ألمانيا ص ٧ دار النشر فرانز شتاينر بفسبادن ١٩٦٢.

رابعاً: أن كلمة الاستشراق ذات دلالتين، أولاهما أنه علم يختص بفقه اللغة ومتعلقا ا على وجه الخصوص، وثانيهما أنه علم الشرق أو علم العالم الشرقي على وجه العموم فعلى هذا الأساس يشمل كل ما يتعلق بمعارف الشرق من لغة وآداب، وتاريخ وآثار، وفن وفلسفة وأديان وغيرها من علوم وفنون.

خامساً: أن الاستشراق علمياً يرجع إلى العصر الوسيط، بل إلى العصور القديمة، وأن مدلول لفظ "الشرق" تعرض لتغيير خطير بعد انطلاقة العرب حتى أصبح يتعلق بالموضوع ذاته أكثر منه بالمنطقة الجغرافية، ويفتح آفاقاً واسعة للتفكير والبحث، والتحليل كما هو بين في آراء نولدكه وبارت.

سادساً: أن كلمتي "الاستشراق" ، و "المستشرق" علمياً حديثتا العهد نسبياً في الإنجليزية والفرنسية إذ تبنتها الأولى حوالي عام ١٧٧٩ وتبنتها الأخرى حوالي عام ١٧٩٩ واعترفت ما الأكاديمية الفرنسية المشهورة بالحيطة في إدخال الكلمات الجديدة إلى اللغة الفرنسية فأدخلتها إلى معجمها المشهور عام ١٨٣٨م.

سابعاً: أن الاستشراق كفكرة علمية قد نال حظا عظيماً في أثناء القرن الثامن عشر، حيث كان الشرق يأخذ مكانه في أبحاثه ومؤلفاته إلى جانب الغرب في أفق شمولي، كما يؤكد ردونسون، مما يدل فيما نظن على أن دراسة العرب وما يتعلق م كان ولا يزال أمراً بالغ الأهمية لعلم الاستشراق ودراساته.

ثامناً: أن الاستشراق في مفهوم جويدي أخذ ظلاً جديداً إذ أصبح إطلاقه لا يقتصر على معرفة إحدى اللغات ا هولة للغرب والعادات الغريبة عليه وإنما على الجمع والانقطاع إلى دراسة الأنحاء المختارة من الشرق، والوقوف على قواه الروحية وآدابه العظيمة التي أسهمت إسهاماً فعالاً في تكوين ثقافة العالم بأسره، وتعاطي دراسة الحضارات القديمة والتمكن من تقدير العوامل المختلفة التي أثرت في تكوين تمدن القرون الوسطى والنهضة الحديثة، وأهمية هذا العلم تكمن في وسيلة فعالة لدراسة النفوذ المتبادل بين العالمين: الشرقي والغربي وأنه على هذا الأساس يغوص في أعماق دراسة الشعوب الشرقية وكل ما يتعلق ا، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يعتبر من أوسع العلوم موضوعاً وأبعد مدى ولذلك يحق للباحث أن يسميه علم تاريخ الروح الإنساني لأن قوى الروح واستعدادها للتحولات التاريخية تختلف باختلاف الزمان والمكان، ويبدو أن هذا العلم في نظر جويدي يعتبر من أهم العلوم الإنسانية

وأخطرها، سواء فيما يتعلق بالموضوع نفسه أو فيما يتعلق بالتعرف على الروح الإنسانية وتبادل النفوذ بين العالمين المتصارعين عبر التاريخ.

مفهوم الاستشراق عند العرب:

وأما علماء العرب فقد ذهبوا في فهمهم للاستشراق مذاهب عديدة لابد من الإشارة إلى بعضها.

يقول أحمد حسن الزيات: "يراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته، وأساطيره ولكنه في العصور الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم، إذ بينما كان الشرق من أدناه إلى أقصاه مغموراً بما تشعه منائر بغداد والقاهرة من أضواء المدنية والعلم، كان الغرب من بحره إلى محيطه غارقاً في غياهب من الجهل الكثيف والبربرية الجموح[(١)] ".

ويذهب أحمد الإسكندري وأحمد أمين في تعريفهما للمستشرق بأنه "كل من تجرد من أهل الغرب لدراسة بعض اللغات الشرقية، وتقصي آدا ا طلباً لتعرف شأن أمة أو أمم شرقية من حيث أخلاقها وعادا ا وتاريخها وديانتها أو علومها وآدا ا، أو غير ذلك من مقومات الأمم، والأصل في كلمة (استشرق) أنه صار شرقياً، كما يقال (استعرب) إذا صار عربياً[(٢)] ".

ويتوسع على العناني في فهمه للاستشراق فيقول: "من صيغة هذه الكلمة تعرف أن المستشرق هو المشتغل بالعقليات الشرقية سواء أكانت سامية أو غير سامية، ولكن هذه الكلمة في اصطلاح العلماء والأدباء تطلق على المشتغل بالعقليات السامية خاصة، ويتبع ذلك البحث في اللغات الحامي [(٣)] ".

ويقول أحمد الشرباصى "المستشرقون قوم من أوربا، نسبوا أنفسهم إلى العلم والبحث وشغلوها في أغلب الأحيان بالبحث في التاريخ والدين والاجتماع، ولكل منهم لغته الأصلية التي رضع لبا ا من أمه وأبيه ومجتمعه وبيئته، فصارت له "اللغة

---

(١) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي ص ٥١٢ ط ٢٥.

(٢) أحمد الإسكندري والآخرون، المفصل في تاريخ الأدب العربي ٤٠٨/٢٠.

(٣) على العناني، المستشرقون والآداب العربية، الهلال، أغسطس جـ ١ ص ٤٠ عام ١٩٣٢.

الأم" كما يعبرون فهو يغار عليها ويتأثر ا، ويستجيب لموحيا ا، ولكنه مع ذلك تعلم اللغة العربية بجوار لغته الأصلية ليدرس حضارة الشرق وعلومه وآدابه[١] ".

ويتطرق محمد عبد الغني حسن لعلم الشرق قائلاً "الاستشراق هو اشتغال غير الشرقيين بدراسة لغات الشرق وحضاراته وفلسفاته وأديانه وروحانياته وأثر ذلك في تطور البناء الحضاري للعالم كله[٢] ".

ويصف إبراهيم عبد ا يد اللبان أصحاب الاستشراق فيقول: "المستشرقون اسم واسع يشمل طوائف متعددة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية المختلفة، فهم يدرسون العلوم، والآداب الخاصة بالهند والفرس والصين واليابان والعالم العربي وغيرهم من أمم الشرق[٣] ".

ويتعرض محمد الحومانى لدراسة الاستشراق فيقول "يكاد يكون الاستشراق علماً قائماً بنفسه له أصوله وفروعه، وله مقدماته ونتائجه، ويكاد يكون رجاله على رغم شتا م، شعباً خاصاً له أفقه الخاص به، وحياته المقصورة عليه، وقد مر ذا الشعب وبرجاله في العالم قرون لم يتكشفه، كما هو، عالم أديب، ولكن هناك بضعة من الكتاب نقلوا لنا وللغربيين نتفاً من أخبار هذا الشعب ... في معرض النقد أو التقريظ، والناقل إما شرقي يشكر للمستشرق إنصافه أو ينعي عليه تعصبه، وإما غربي يشكر له تعصبه وينعي عليه إنصافه[٤] ".

ويشير حسين الهراوى إلى علم الاستشراق يقول: "وعندي أن الاستشراق مهنة وحرفة كالطب والهندسة والمحاماة، وهو أقرب الشبه إلى مهنة التبشير، ولا يخفي عليك أن التاريخ الإسلامي ينقسم إلى قسمين: القسم الأول منه هو الإسلام من حيث هو دين وعناصره: القرآن والحديث، وحياة سيدنا محمد عليه السلام، والقسم

---

(١) أحمد الشرباصي، التوصف عند المستشرقين ص ٦ سلسلة الثقافة الإسلامية ص ٢٧ مطبعة نور الأمل ١٩٦٦.

(٢) محمد عبد الغنى، حسن عبد الله الفكري، ص ٨٩ أعلام العرب.

(٣) إبراهيم عبد ا يد اللبان، المستشرقون والإسلام، ص ٥/٤ مجمع البحوث الإسلامية أبريل ١٩٧٠.

(٤) محمد الحوماني، المستشرقون الرسالة ٢٦ يوليو ١٩٣٧.

الثاني منه تاريخ الدول العربية التي نشأت وعاشت في الإسلام، وهذا القسم قد خدمه المستشرقون حقاً، لأنه نوع من المباحث التاريخية الحرة، أما القسم الأول منه، فهو بيت القصيد، ولا يتصدى له كل المستشرقين والذين يتصدون له ترى كلامهم مملوءاً بالتشكيك، والاستنتاج الخاطئ والغمز واللمز، إن لم يكيلوا التهم جزافاً، ويرموا الدين الإسلامي بما شاءت عقائدهم الخاصة وفائد م المادية[1] ".

ويرى مالك بن نبي أنه "يجب أولاً أن تحدد المصطلح: أننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية، ثم علينا أن نصنف أسماءهم في شبه ما يسمى "طبقات" على صنفين:

(أ) من حيث الزمن: طبقة القدماء مثل جرير دورِيياك والقديس توما الأكويني وطبقة المحدثين مثل كاردوفو وجولدسيهر.

(ب) من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين في كتابتهم: فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها.

وهكذا وعلى الترتيب يجب أن تقوم كل دراسة شاملة لموضوع الاستشراق[2].

ويشعر على حسني الخربوطلي بصعوبة تعريف الاستشراق فيقول: "وإذا كان من العسير، كما رأينا، وضع تحديد ثابت لمفهوم كلمة (شرق) فإنه من الصعوبة بمكان أيضاً تعريف (المستشرق) تعريفاً قاطعاً شاملاً، ولكن يمكننا أن نقول إن المستشرق هو عالم غربي يهتم بالدراسات الشرقية، فلابد أن يتوافر في هذا المستشرق الشروط الواجب توافرها في العالم المتخصص المتعمق حتى ينتج ويفيد البشرية والحضارة بإنتاجه العلمي.

ولابد أن ينتمي هذا العالم إلى الغرب، ولو كان هذا العالم يابانياً أو أندونيسياً أو هندياً لما استحق أن يوصف بالمستشرق، لأنه شرقي بحكم مولده وبيئته وحضارته، وقد تكون الدراسات الشرقية التي يقوم ا المستشرق تاريخاً أو فلسفة أو آثاراً أو اقتصاداً ولكنها تربط بالشرق وليس من الضروري أن يرحل المستشرق إلى

---

(١) حسين الهراوي، نحن والمستشرقون، المعرفة يوليو ١٩٣٢.

(٢) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ص ٦/٥ دار الإرشاد بيروت ط ١، ١٩٦٩.

الشرق ليعيش فيه أو ليتطبع بطباعه أو حضارته، فقد يقوم بدراساته في جامعته الغربية أو في وطنه وإن كان رحيله إلى الشرق يجعل دراسته أكثر فائدة وأقرب إلى الواقعية والحقيقة. وليس من الضروري أن يعتنق هذا المستشرق الإسلام أو أحد الأديان السائدة في الشرق، كما أنه ليس من الضروري أيضاً أن يتحدث باللغات الشرقية، وإن كان الإلمام ا أو إجاد ا يعينه كثيراً في دراسته وأبحاثه[1] ".

ويتجه يوسف أسعد داغر في مفهومه لهذا العلم إلى أن "الاستشراق على إطلاقه وشموله ، حركة علمية عنيت ولا تزال تعنى بدراسة المدنيات الشرقية: ما غبر منها وما حضر، وما طمس ذكره منها وما استقر، وبما خلفته تلك الحضارات من قوى روحية وآثار فكرية وأدبية وفنية ودينية، وبما يتصل ذه الحضارات القديمة، وبما فيها من شعوب وأجناس ومذاهب ومدارس، وما إلى ذلك كله من أثر ظاهر ناطق شاهد على الحياة البشرية الحضرية وهو خليق بأن نحييه نشراً وطباعة[2] ".

ويقرر إسحق موسى الحسيني أن لفظة "استشرق" ومشتقا ا مولدة استعملها المحدثون من ترجمة كلمة Oreintalsim ثم استعملوا من الاسم فعلاً، فقالوا :استشرق، وليس في اللغات الأجنبية، فعل مرادف للفعل العربي، والمدققون يؤثرون استعمال "علماء المشرقيات" بدلاً من "مستشرقين" ويؤثرون استعمال "عرياني لدارسي العربية مقابلة للفظة Arabist ولكن لفظة "استشرق" ولفظة "مستشرق" قد شاعتا شيوعاً كبيراً، ولا بأس من استعمالها في بحثنا هذا[3] ".

خلاصة الآراء السابقة:

نستطيع بعد تفحص دقيق لهذه الآراء التي نسجها علماء العرب أن يستخلص النتائج الآتية:

---

(٢) علي حسنى الخربوطلي، المتسشرقون والتاريخ الإسلامي ص ٢٦/٢٥ ا لمس الأعلى للشئون الإسلامية.

(٢) يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة الأدبية، جـ ٢ ص ٧٧١ المطبعة المخلصية ببيروت الطبعة الثانية ١٩٦١.

(٣) إسحق موسى الحسيني، الاستشراق نشأته وتطوره وأهدافه جـ ١ مطبعة الأزهر ١٩٦٧، الأزهر، الأمانة العامة مع البحوث الإسلامية الدورة التدريبية لمبعوثي الأزهر.

أولاً: أن الاستشراق علم يحاول أصحابه دراسة الشرق وكل ما يتعلق به من لغات وآداب ومعتقدات وعلوم وفنون وما شاكلها، كما هو في رأي الزيات والإسكندري وأحمد أمين وأحمد الشرباصي.

ثانياً: أن المعنى الأصلي لكملة "استشرق" صار شرقياً وأن صيغة "المستشرق" علمياً تطلق على ذلك الذي يشتغل بالعقليات الشرقية عامة والسامية خاصة ذلك والعربية بوجه أخص، وقد يتبع البحث في الحاميات ولغا ا كما هو رأى العناني.

ثالثاً: أن الاستشراق علم لا يقتصر على دراسة غير الشرقيين للشرقيين فحسب، بل أثر الشرق في تكوين البناء الحضاري وتطوره في العالم بأسره كما يرى عبد الغني حسن.

رابعاً: أن الاستشراق علم يشمل طوائف مختلفة تعمل في مجال الدراسات الشرقية من علوم وآداب تتعلق بالشرق كله، كما يذهب إبراهيم عبد ا يد اللبان.

خامساً: أن الاستشراق علم قائم بذاته. له خصائصه التي تدل على استقلاله. وأن أصحابه قد شغلوا فترة طويلة دون أن يهتم أحد بدراسا م دراسة علمية واعية إلا في أحايين نادرة في معرض النقد أو التقريظ، كما استبان عند الحوماني.

سادساً: أن الاستشراق مهنة أكثر منه علماً وأنه أقرب إلى دائرة التبشير من دائرة العلم، وهنا كان الإسلام بيت القصيد للهجوم والنيل منه، ومع ذلك فقد قدم المستشرقون خدمات جليلة فيما يتعلق بالمباحث التاريخية كما يرى الهراوي.

سابعاً: أن الاستشراق في المفهوم العلمي علم يضم في رحابه الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وحضارته، ولهم طبقات من حيث الزمن (القدماء والمحدثون)، ومن حيث الاتجاه العام نحو الإسلام (المادحون المنتقدون) والدراسة الشاملة للموضوع لابد أن تقوم على هذا الأساس والترتيب كما يرى مالك بن نبي.

ثامناً: أن التعريف بالمستشرقين تعريفاً شاملاً فيه صعوبة بالغة، ومع ذلك فيمكن القول أنه عالم غربي يهتم بالدراسات الشرقية على الإطلاق، ويجب أن يكون عالماً متخصصاً غربياً أصلاً أو انتماء وأن تتعلق دراسته التي يقوم ا بالشرق سواء كانت فلسفة أو اقتصاداً أو حضارة أو أدباً أو آثاراً، ولكن ليس من الضروري أن يذهب إلى الشرق أو أن يعتنق أحد أديانه أو أن يتحدث بإحدى لغاته، وإن كان إلمامه ا يساعده في أبحاثه ودراساته، كما يقرر علي حسني الخربوطلي.

تاسعاً: أن لفظة "استشرق" مولدة أدخلها المحدثون عن طريق ترجمة كلمة Oreintalsim وعلى هذا الأساس شاعت هي ومشتقا ا في الأوساط العلمية في الغرب والشرق سواء بسواء كما هو واضح في رأي إسحاق موسى الحسيني.

عاشراً: أن الاستشراق كمفهوم علمي حركة علمية تعنى بدراسة الشرق، ماضيه وحاضره، وما يتعلق به من علوم مختلفة وما تركه للإنسانية من أثر، أضاء أمامها الطريق نحو التقدم والازدهار، كما يؤكد يوسف أسعد داغر.

مقارنة بين آراء الغربيين والعرب:

بعد هذه النظرة الفاحصة لكلمتي "الاستشراق" و "المستشرق" يجدر بنا أن نوازن بين آراء علماء الغرب وعلماء العرب فيما يتعلق بالمفهوم العلمي لهما على النحو التالي:

أولاً: اتفق العلماء على أن الاستشراق قد أصبح علماً مستقلاً له ذاتيته وكيانه، ويقوم بدراسة كل ما يتعلق بالشرق وحضارته.

ثانياً: قرر العلماء أن المستشرق لابد له من معرفة كاملة بإحدى اللغات الشرقية وآدا ا ولم يخالف هذا الرأي سوى علي حسني الخربوطلي وشدد جويدى مقابل ذلك فلم يكتف بمعرفة المستشرق إحدى اللغات ا هولة بل ذهب إلى أنه لابد له من التخصص المتعمق وبعد النظر وثبات الوقوف على القوى الروحية والآثار الأدبية العظيمة، وأثرها في الحضارة الإنسانية قديماً وحديثاً.

ثالثاً: اهتم علماء الغرب اهتماماً كبيراً بتاريخ الاصطلاح نفسه منذ ظهوره حتى الاعتراف به وإدخاله إلى لغا م ومعاجمهم، وعلى عكس ذلك لم يشر علماء العرب إلى هذه الناحية إلا من بعيد جداً.

رابعاً: ا م بعض علماء العرب علم الاستشراق وأصحابه صراحة بالتطرف والتعصب، وذلك لصلته الوثيقة بالتبشير ومهمته.

خامساً: أشار الجميع إلى الدور الكبير الذي لعبه الاستشراق في تعريف الغرب بحضارات الشرق عامة، وحضارة الإسلام وآداب العرب خاصة وأثرهما العظيم في الغرب نفسه و ضته العلمية والفكرية على حد سواء.

مفهوم الاستعراب:

أما كلمتا "الاستعراب" و "المستعرب" فأصلهما اللغوي (عرب) عرباً: فصح

بعد لكنه .. (عرب) عروباً وعروبة وعرابة وعروبية، فصح، ويقال عرب لسانه (وأعرب) فلان كان فصيحاً في العربية وإن لم يكن من العرب و(تعرب) تشبه بالعرب، وتعرب أقام بالبادية وصار أعرابياً .. و(استعرب) صار دخيلاً في العرب وجعل نفسه منهم[١]، وكذلك "... عربته العرب، وأعربته أيضاً وأعرب الأعجم، وعرب لسانه بالضم عروبة، أي صار عربياً، وتعرب واستعرب: أفصح، قال الشاعر:[٢] ".

ماذا لقينا من المستعربين ومن قياس نحوهم هذا الذي ابتدعوا

ويبدو أن استعمال كلمتي "الاستعراب" و "المستعرب" كان ذائعاً في القرون الوسطى خاصة في الأندلس بحيث أطلق لفظ المستعربين على جماعة من المسيحيين كانوا يعيشون في ظلال الحكم الإسلامي، لهم فنو م وآدا م وقد لعبوا دوراً خطيراً في إشعال الثورات والاضطرابات ضد الحكم العربي في ذلك البلد حتى حاولوا أن يسيئوا إلى مقام الرسول عليه الصلاة والسلام، غير أ م سرعان ما تأكدوا من التسامح الإسلامي وتأثروا بالمسلمين فتمسكوا باللغة العربية وآدا ا وقد "كان يدفعهم إلى هذه الحركات رهبان متعصبون مثل يولوجيو والفارو. وانتهي الأمر بأن أعلنت الكنيسة نفسها استياءها من مثل هذه الحركات، ولم يأت القرن العاشر حتى كان المستعربون على تمام الوفاق مع المسلمين وابتدءوا يتأثرون تأثراً قوياً بالثقافة الإسلامية وتحدثوا العربية[٣] ".

وقد أخذ علماء التاريخ لفظ الاستعراب فأطلقوه على فترة وصل التأثير العربي الإسلامي فيها ذروة قوته في أوربا، فبينما كان العرب يخترقون حجب العلوم والفنون ويصنعون المعجزات في الحضارة والأدب، ويذللون الصعاب في الفلسفة والأديان كان الغرب يسبح حينئذ في غياهب الجهل وأوحال التخلف، متطلعاً إلى يد تنتشله من ظلمة الجهل إلى أشعة النور المنبثة من عواصم العلم العربية المنتشرة شرقاً

(١) المعجم الوسيط ٥٩٨/٢.

(٢) ابن منظور، المرجع نفسه ٥٨٩/١.

(٣) حسين مؤنس، تعليقه على كلمة "المستعربون" في كتاب هـ. أ. جيب والآخرون تراث الإسلام، ١٣/١ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٣٦، ترجمة حسين مؤنس وآخرون.

وغرباً ليمسك ا بكل ما فيه من قوة الغريق المتشبث بالحياة وحقاً "كانت الفترة من ١١٠٠ إلى ١٥٠٠ من الميلاد تقريباً وهي الفترة التي شهدت حضارة جديدة في غربي أوربا، تمتاز بالتأثير الإسلامي في مختلف ميادين المعرفة وتعرف هذه الفترة في التاريخ بعصر الاستعراب الأوربي، أي العصر الذي تعربت فيه أوربا، وكان علوم العرب ومعارفهم هي المصدر الأول لكل كتاب في أوربا[١] ".

وقد بدأ هذا التأثير في أول مرة في مستهل القرن الثامن الميلادي وأخذ صوراً مختلفة وأشكالاً متعددة من ترجمة وتأليف ومر بمراحل متصاعدة إلى أن بلغ غايته في القرن الخامس عشر للميلاد وتوقف في أواخره "فذلك العصر المطبوع بالاستعراب وهو قمة التأثير العربي الإسلامي هو العصر الذي بدأت تظهر فيه آثار الثقافة العربية الإسلامية بصورة واضحة، بل أصبح عندئذ مجرد لفظ مستعرب شرفاً وأي شرف، حتى لقد كان الأساتذة اللذين يتشبهون بالعرب فيلبسون العباءة العربية في أثناء إلقائهم لدروسهم في المدارس والجامعات ومن هنا نشأ تقليد الروب الجامعي.

وقد ظهر خلال هذه الفترة أساتذة كثيرون وانتشرت الجامعات في أنحاء غربي أوربا، ولكن على اليقين لم يبتكر أحد منهم أو يضف شيئاً إلى العلوم التي نقلوها عن العرب واتصف هذا العصر بالقبول الأعمى من كل علماء هذه الفترة لكل ما هو عربي، والنظر إليه باعتباره الحجة النهائية هذا مع بقاء بعض مؤلفات يونانية تحتل مكاناً رفيعاً لكن من المؤكد أن علوم العرب هي التي كانت تدفع عجلة التقدم كما أوضحنا ذلك فيما سبق"[٢].

أما مفهوم "الاستعراب" العلمي الذي نقصده هنا فهو علم يختص بدراسة حياة العرب وما يتعلق م من حضارة وآداب ولغة وتاريخ وفلسفات وأديان، وله أصوله وفروعه ومدارسه وخصائصه وأصحابه وأتباعه، ومنهجه وفلسفته وتاريخ وأهدافه، وأما "المستعرب" فهو "عالم ثقة في كل ما يتصل بالعرب وبلاد العرب أو باللغة العربية والأدب العربي"[٣]، أو بالأحرى المستعرب هو من تبحر من غير أهل

---

(١) جلال مظهر، الحضارة الإسلامية ص ٩: كتاب العمل ١٩٦٩.

(٢) جلال مظهر، المرجع نفسه، ص ١٥٠/ ١٥١.

(٣) منير البعلبكي، المورد ص ٥٨ دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٠ وقدم الباحث هذا الشرح

العرب في اللغة العربية وآدا ا وتثقف بثقافتها وعني بدراستها.

وهكذا يتضح جلياً أن الاستعراب فرع من فروع الاستشراق كما هو الحال بالنسبة للاستمصار، والاستفراس، والاستتراك وهلم جرا، وتتضح فروع الاستشراق هذه ومجالات التخصص فيه خلال مؤتمراته حيث تقدم الأبحاث وتعقد الندوات لكل فرع من تخصصاته فالاستشراق علم عام يختص بدراسة الشرق وآدابه، والاستعراب علم خاص يختص بدراسة العرب وما يتصل م من حضارة وآداب ومبلغ تأثيرهم في غيرهم وتأثرهم بسواهم.

مفهوم الاستغراب:

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لعلم الاستشراق وعلاقته بالاستعراب واهتمامه البالغ بالشرق وبكل ما يتعلق به، فالجدير بالباحث أن يتساءل هل لدى الشرقيين علم شبيه به، يدرسون فيه كل ما في الغرب من حضارة وآداب وفلسفة وأديان ونظم وفنون، لهم فيها منهجهم وفلسفتهم وطريقتهم وهدفهم أو بالأحرى هل لديهم علم الاستغراب كما لدى أولئك علم الاستشراق، لقد وددت لو استغربنا كما استشرقوا ووددت لو تتبعنا آثارهم ومخترعا م الفائقة الوصف ونقلناها إلى اللغة العربية، ولم نكتف بدرسها في لغا م (فلو فعلنا ذلك) لأغنينا اللغة العربية وأمددنا النشء الجديد بكل أنواع الثقافات الحديثة مع التبحر في العلوم والفنون".

ولسنا نعني أننا جمدنا ضة الغرب، فقد شق الشرقي البر والبحر وتوغل في أقصى البلاد وعايش كل طبقات البشر وربح علماً ومالاً، بل عنيت أن مغامرات الشرقي لم تكن كلها منصرفة إلى الكشف العلمي الدقيق أو نقل آثار الغرب الهامة إلى الشرق، بل كان معظمها للعمل الاقتصادي البحت، كانت لجمع المال يوم ضاقت سبل العيش على أبناء البلاد فنفروا إلى الغرب .. أما غزو الغرب للشرق غزواً علمياً فعظيم القدر جليل النفع، ومن وقف على هذا الكتاب أدرك عظمة الاستشراق ومكانة الذين أقدموا عليه، بل عظمة الذين نقلت آثارهم من الشعر الجاهلي إلى العلوم الرياضية إلى الحكم والأمثال إلى القصص كألف ليلة وليلة، إلى

والتعريف عند ترجمته للكلمة الإنجليزية.

غيرها من ذخائر العلوم ونتائج العقول[1] ".

حقاً أن العرب قد اهتموا اهتماماً بالغاً في العصر الحديث بحضارة الغرب وآدا ا، فأرسلوا البعثات إلى معاهده ومراكزه العلمية وقاموا بترجمة كثير من الكتب والدراسات والمؤلفات ونشرها ونقدها، ومع ذلك فإنه من الصعوبة بمكان أن يقطع أحد بوجود علم للاستغراب له كيانه ومنهجه ومدارسه وأهدافه، وأصحابه وأتباعه، أو أنه علم أبلى رجاله في فهم حضارة الغرب بمثل ما أبلى المستشرقون في فهم الحضارات الشرقية و "لا بأس من أن ننتهز هذه الفرصة فنثير سؤالاً، ولو من ناحية المبدأ عن إمكانية أن ينشأ في العالم العربي الإسلامي اتجاه للبحث شبيه بالدراسات الإسلامية عندنا، ولكن في الجهة المقابلة دف دراسة تاريخ الفكر في العالم المسيحي الغربي وتحليله بطريقة علمية، ويمكن أن يطلق على مثل هذا الاتجاه في البحث أن أخذ مأخذ الجد، وأرسيت له قواعده الثابتة كنظام: علم الغرب أو باختصار "الاستغراب" [2].

وقد أشار بارت إلى دعوة محمد رحباء [3] وحماسته البالغة لذلك ولكن يبدو أنه فعل ذلك في رغبة منه في محو الفكر التي يحس ا العالم الإسلامي نحو الغرب، إذ يقول: "نكتفي بتقرير أن الحكم الذي لدى الناس في البيئات الإسلامية عن العالم المسيحي الغربي، حكم مازال يشوبه في أغلبه لون الدفع والمشاحنة الشديدة، ثم بتقرير أن هناك أيضاً مسلمين مثقفين كثيرين يكنون للعالم المسيحي الغربي تقديراً موضوعياً[4].

ومن الغريب أن بارت لم يتنبه إلى فكرة خطيرة للغاية في هذا الصدد، وهي أن العالم الإسلامي يفرق جيداً بالمنطق والموضوعية بين الفكرتين؛ المسيحية والغربية، فحينما تكون الأولى نقية كما هي في حقيقتها لا يوجد عند العالم الإسلامي أي لون من ألوان الدفع والمشاحنة، وأما عندما تكون مشوبة بأهداف الاستعمار وسيلة من

---

(١) إبراهيم المنذر، مقدمته لكتاب نجيب العقيقي المستشرقون ص ١٠ ط ـ ١ بيروت ٦٣٧.

(٢) ر. بارت، الدراسات العربية الإسلامية في الجامعات الألمانية ص ١٣ ترجمة مصطفي ماهر.

(٣) اقتراحه في المؤتمر الإسلامي العالمي الذي انعقد في لاهور في ديسمبر ١٩٥٧ يناير ١٩٥٨.

(٤) ر. بارت المرجع السابق ص ١٣.

وسائل سيطرته على هذا العالم واستعباده والسطو على موارده، فلا يمكن أن يظل هذا العالم مكتوف الأيدي لا يدافع عن حياته ووجوده، ومن الغريب أيضاً أنه لم يتنبه هو أو غيره لأمثال رفاعة الطهطاوي[١]،ومحمد عبده[٢]،والأمير شكيب أرسلان[٣]، وعباس محمود العقاد[٤]، ومالك بن نبي[٥]، وأن تعد محاولا م تجربة رائدة في علم الاستغراب، على الرغم من أنه لم يتبلور بعد علمياً ولم يتطور منهجه وفلسفته، والجدير بالذكر أن أحمد موسى[٦]، تعرض لهذا الموضوع بالإشارة واللمحة السريعة، ولو أنه توسع وأسهب وحلل لقدم لنا شيئاً كثيراً.

أما الاستغراب في المفهوم اللغوي فقد ورد منه "استغرب في الضحك وأغرب إذا أكثر منه ... واستغرب عليه الضحك كذلك .. وفي الحديث: أنه ضحك حتى استغرب أي بالغ فيه، وقيل: إن الاستغراب هو القهقهة، وفي دعاء ابن

(١) رفاعة رافع الطهطاوي "تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز" مطبعة بولاق ١٢٦٥ هـ حيث وصف كل ما صادفه خلال رحلته من الإسكندرية إلى مرسيليا وما لاحظه خلال حياته في فرنسا ما بين سنتى ١٨٢٦ و ١٨٣١، كما أشار إلى علاقاته بالمستشرقين واتجاها م، ثم اهتمامهم بالتراث العربي الإسلامي ودراستهم إياه.

(٢) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، دار المنار بمصر ١٣٦٧ هـ حيث قام بدراسة النصرانية والإسلام دراسة مقارنة ما قدم كل منهما للإنسانية.

(٣) الأمير شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون، دار الفكر للجميع بيروت ١٩٦٩ حيث حاول الإجابة عن أسباب تأخر المسلمين وتقدم غيرهم في الأعصر الحديثة ولماذا تقدم المسلمون وتأخر غيرهم في الأعصر القديمة.

(٤) عباس محمود العقاد، أثر العرب في الحضارة الأوربية، دار المعارف بمصر ١٩٦٨م حيث درس عدة موضوعات رئيسية يتبين منها أثر العرب في النهضة الأوربية الحديثة، كما يتبين أثر أوربا الحديثة في النهضة العربية المعاصرة.

(٥) مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر بيروت ١٩٦٩ حيث تناول اتجاهات الغرب المختلفة للسيطرة على العالم العربي الإسلامي ومقدراته الاقتصادية والفكرية.

(٦) أحمد موسى، لماذا لا يلتقي المسلمون في عصر طابعه اللقاء، محاضرة ألقاها بجامعة أم درمان الإسلامية بالخرطوم.

هبيرة أعوذ بك اللهم من كل شيطان مستغرب، وكل نبطي مستعرب، قال الحزى: أظنه الذي جاوز القدر في الخبث، كأنه من الاستغراب في الضحك ويجوز أن يكون بمعنى المتناهي في الحدة، من الغرب: بمعنى الحدة ... واستغرب الدمع: سال. [(١)].

والمؤكد حتى الآن أن المفهوم العلمي الذي نرمي إليه هنا بعيد كل البعد من المعنى الأصلي للكلمة، ولكن لا مانع من الاجتهاد في هذا ا ال مادامت قواعد علمي الصرف والاشتقاق تسمح بذلك.

وعلى هذا يمكن القول أن كلمة "الاستغراب" مأخوذة من كلمة "غرب" وكلمة غرب تعني أصلاً مغرب الشمس، وبناء على هذا يكون الاستغراب هو علم الغرب ومن هنا يمكن كذلك تحديد كلمة "المستغرب" وهو الذي تبحر من أهل الشرق في إحدى لغات الغرب وآدا ا وحضار ا.

ويبدو أن هـ. ا. جيب يريد بالاستغراب معنى آخر وذلك حين يقول "والتعليم أكبر العوامل الصحيحة التي تدعو إلى الاستغراب، ولسنا نستطيع الحكم على مدى الاستغراب في العالم الإسلامي إلا بمقدار دراسته للفكر الغربي وللمبادئ والنظم الغربية، ولكن هذا التعليم ذو أنواع كثيرة تقوم ا جهات متعددة، وبالطبع لابد أن هناك بالفعل قيلاً من التعليم على الأسلوب الأوربي في المدرسة، وفي الكلية الفنية وفي الجامعة، وعلى هذا التعليم يتوقف كل ما عداه[(٢)] ". ومن الجلي أن هـ. ا. جيب يقصد بالاستغراب هنا الأخذ بالثقافة الأوربية الغربية، وهو المعنى الذي كان شائعاً في روسيا خلال القرن التاسع عشر[(٣)] ، أو بمعنى التغريب وهو أن يصبح شخص غربي التقاليد والعادات، أو بمعنى تثقف بثقافة الغرب وتأدب بآدابه في أساليب حياته.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب م ١٠ ص ٦٤٤/٦٤١.

(٢) هـ. ا. جيب، وجهة الإسلام ص ٢١٤ ترجمة محمد أبو ريده.

(٣) M. Rosental- P. judin, Adictionary of philosophy, PP. ٤٨٠, Moscow ١٩٦٧.

حركة الاستشراق

دوافعها، نشأتها، أطوارها، اتجاهاتها، سماتها

لقد نشأت العلاقة بين الشرق والغرب منذ أقدم عصور التاريخ، وهذا لطبيعة موقعهما الجغرافي ومركزهما الخطير فيه، فليس غريباً مع هذه العلاقة الوثيقة أن يهتم أحدهما بالآخر، وليس عجيباً أن يظفر الشرق بمزيد من العناية لسحره الروحي وعظمته الخالدة وتاريخه الحافل بالأمجاد والبطولات، ففيه نشأت حضارات ونبتت ثقافات، وابتدعت آداب، وولدت فلسفات، وقامت ثورات، ونزلت أديان، ووضعت نظم، ورسمت سياسات فكان ولم يزل منطقة صراع عنيف دائم ومسرحاً للانقلابات السياسية والفكرية والاجتماعية.

ومهما تكن أهمية تلك العلاقات فإن الذي يهمنا في هذا البحث هو حركة الاستشراق وأطوارها، وهي حركة علمية واسعة النطاق متعددة الجوانب متشابكة الأطراف، فقد تناول المستشرقون جميع الدراسات الشرقية بصفة عامة والدراسات العربية بصفة خاصة، وبرغم كثرة عدد المستشرقين وتعدد مجالا م العلمية، ونشرهم الكثير من البحوث، وبرغم أثر الاستشراق في الفكر العربي فإن الكتب العربية التي تدرس حركة الاستشراق، ما زالت قليلة إلى حد كبير إذ أن دراسة هذا الموضوع الحيوي مشوبة بالصعوبة والتعقيد والشابك[1].

إذن، فالاستشراق يمثل حركة متواصلة الحلقات يحاول فيها الغرب التعرف على الشرق علمياً وفكرياً وأدبياً، ثم استغلاله اقتصادياً وثقافياً واستراتيجياً وجعله منطقة نفوذ له يسيطر ا على العالم بأسره.

١ - دوافع حركة الاستشراق:

وإذا كان اهتمام الغرب بالشرق كبيراً وعنايته به عظيمة فما دوافعه لذلك، وخاصة بعد شيوع الإسلام ودوره الفعال في توجيه الإنسان نحو العقيدة الصحيحة وطلب الحقيقة الخالدة ومحاربة الاستغلال في كل مكان وزمان.

ويبدو أن للاستشراق سبعة دوافع رئيسية، وليست ثلاثة كما يظن بعض الباحثين[1] وهي نفسية، وتاريخية، واقتصادية، وأيديولوجية، ودينية، واستعمارية، وأخيراً علمية، ويجانبها دوافع ثانوية وهي "أسباب شخصية مزاجية عند بعض الذين

(١) على حسنى الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي ص ٧.

(١) علي حسني الخربوطلي، المرجع السابق ص ٦٥.

يأ لهم الفراغ والمال واتخذوا الاستشراق وسيلة لإشباع رغبا م الخاصة في السفر والترحال أو في الاطلاع على ثقافات العالم القديم، ويبدو كذلك أن فريقاً من الناس دخلوا ميدان الاستشراق طلباً للرزق عندما ضاقت م سبل العيش العادية، أو دخلوه عندما قعدت م إمكانيا م الفكرية عن الوصول إلى مستوى العلماء في العلوم الأخرى، أو دخلوه تخلصاً من مسئوليا م الدينية المباشرة في مجتمعا م المسيحية(١) ".

ونتفق مع الدكتور محمد البهي في أن الأسباب التي أشار إليها تعد حقاً بواعث فرعية، وليس من الضروري بحثها بالتفصيل في مثل هذا المكان، بل سنكتفي بدراسة تلك الدوافع الأساسية السبعة لأهميتها البالغة وهي:

(أ) الدوافع النفسية:

التي تكمن في طبيعة الإنسان نفسها من حيث هو كائن حي، ومخلوق مفكر، له خصائصه وآماله وأحلامه وأطماعه، وأهدافه ونزواته ورغباته وإحساساته، ولابد له أن يتمتع بوجوده المادي والفكري والنفسي على حد سواء، ومن هذه الدوافع رغبة الإنسان الطبيعية في المعرفة والاطلاع ونزعته الظامئة للتعرف على حياة الآخرين وأفكارهم، وغريزته التواقة لمعرفة أخبار الناس وأسرارهم وخباياهم ولذته في تحمل المصاعب للوصول إلى ميادين مبهمة، ومسائل غامضة وشغفه الشديد بالتجارة، وكسب الأموال واكتناز الخيرات والسيطرة عليها وولعه الكامن في نفسه للسيطرة على الآخرين، وجعلهم يتعلقون به ورغبته الشديدة في أن يعتنق غيره ما يعتنقه هو من عقائد وأفكار وسياسة وفلسفة، وميله إلى التفوق على غيره بطريقة أو بأخرى، وأخيراً بحثه المتواصل في عقيدة الآخرين للتأكد من سلامة عقيدته واتجاهه ومذهبه في الحياة، وهدفه منها، فالإنسان مفطور على حب الاطلاع، وهذه الرغبة المتأصلة في أعماق نفسه لا يمكن أن تستأصل، وهي دافع قوى ينمو بنمو العقل ويحمل على طلب معرفة الحقائق الأساسية الكبرى لهذا الوجود وتلك الحياة، كما يحمل على البحث في علل الأشياء وعلاقة بعضها ببعض ... أحس الإنسان في نفسه

---

(١) محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص ٥٣٤/٥٣٣ دار الفكر بيروت بدون تاريخ.

الجهل بالشيء فشك فنظر ففكر فاعتقد الحق فيما رأي، وليس ما يعتقده الإنسان بعد البحث حقاً مقصوراً على التأمل العقيم، بل غاية هذا التأمل أن يستخدم في الحياة العملية ... وهذا هو قصدنا في الحياة، فليس ثمة غرض إلا الفرار من الجهل، والوقوف على الحق، وكشف النقاب عن باطل تقنع بحجاب كثيف يوهم أنه حق[1] "ويتطلع الإنسان لإشباع هذه الرغبات بالاستمرار في السفر والرحلات عبر الأراضي والبحار فيلتذ بمواجهة الصعاب والأخطار، يذهب ويعود، ثم يحكي ويقص على أبنائه ومواطنيه فيثير فضولهم إلى ما رأي وشاهد من آثار، وما وقع له من أحداث ولذلك كله، كان "للرحلات التي قام ا الأوربيون في بلاد الشرق، ولما قصوه عن مشاهدا م فيها أثر بالغ في تاريخ الاستشراق، ودور لا يستهان به في إيقاظ الرغبة في مشاهدة تلك البلاد، ودراسة كل ما يتعلق بتاريخها وحضارته [2]"، وإذا أخذنا بعين الاعتبار جاذبية الشرق وروعة مآثره من قديم الزمان وما أحدث الإسلام فيه؛ فإن الإنسان لابد أن يلهبه الشوق إليه.

لما ظهر الإسلام وانتشر بسرعة في تلك البقاع الشاسعة ووقف العالم مشدوهاً أمام هذه المعجزة الكبرى، وعندما أفاق من ذهوله رأي أمراً عجباً مآذن شاهقة تدوي من عليها بكلمات تكبر الله وتدعو إليه، ومنابر رائعة يتسارع المؤمنون إليها ليسمعوا دروساً في العلوم، ومعاهد زاخرة يتزاحم العلماء والطلاب فيها، ومراكز بحوث يتسابق الخبراء والباحثون فيها إلى الكشف والابتكار والإبداع، ومعاقل جدل مزدحمة يجادل فيها الفلاسفة والمفكرون بحثاً عن الحقيقة، ودفعاً لكل باطل واعوجاج، فإذا رأي الباحث ذلك استيقظت نفسه، وتحرك فكره وعكف على تراث هؤلاء وأولئك وأخذ ليل ار يشتغل ليحدد منابع قو م وحضار م وآدا م وفلسفتهم وإيما م حتى ظهر في الغرب أناس "رأوا العكوف على التراث الإسلامي بأوسع معانيه لتعرف أسباب تلك القوة الخارقة ومقومات هذه الحضارة، العتيدة

(١) أ.س. رابورت، مبادئ الفلسفة ص ٦/٥ ترجمة أحمد أمين مكتبة النهضة المصرية، الطبعة السابعة ١٩٦٥.

(٢) محمد علي حثيثو، ورقة من تاريخ الاستشراق الألماني مجلة فكر وفن ع ٨، ١٩٦٦ ص ٤٤.

ومن هنا كانت نشأة حركة فيما بعد بحركة الاستشراق وقد ولدت أصلاً بسبب حيرة الرجل الغربي تجاه العالم العربي[1] وإحساسه الداخلي بالرغبة في مقاومة التوسع الإسلامي[2] الذي عبر إلى أوربا يوماً ما وسيطر على جزء كبير منها.

وعلى الرغم من ذلك فقد ظل الشرق بكل ما فيه مجهولاً للعقل الأوربي فترة طويلة لأسباب عديدة[3]،ولكن الغرب لم يسكت على ذلك طويلاً وإنما أخذ يسعى إلى اكتشاف أحوال شعوبه ومعرفة علومها وآدا ا، وبدأت تنتشر في الأوساط الغربية معلومات صادقة وخاطئة إشباعاً للظمأ الفكري لدى الرجل الأوربي، وقد سد هذا الفراغ الأدب الترفيهي الذي لعب دوراً عظيماً في بعث همم الاستشراق وحماسة أصحابه و "أدى تزايد الاتصالات عقب حروب استعادة إسبانيا وفتح صقلية الإسلامية وإقامة دول لاتينية في الشرق إلى أن تصبح المعلومات الأكثر تفصيلاً والأكثر دقة ضرورية جداً، وذلك دون إغفال للأحكام ا ملة عن الإسلام كدين أو للروايات الخيالية التي نقلها الأدب الترفيهي الواسع الانتشار[4] والذي أثار اهتماماً بالغاً بسبب طرافته وغرابته.

ومهما يكن الأمر فقد اتضح الآن أن الدوافع النفسية كانت عظيمة الشأن، في نشأة الاستشراق وأن لها أثراً كبيراً في اتجاه علمائه وتطور حركته، مما لا يدع مجالاً للشك في أ ا تعد أساساً من أسس انطلاق هذا العلم الإنساني الرحب إلى آفاق جديدة واسعة.

(ب) الدوافع التاريخية:

من المعروف أن العلاقة بين الشرق والغرب كانت عبر تاريخها الطويل تأخذ اتجاهات مختلفة، من حب ولقاء، وهجوم وعداء، وهدم وبناء، وإذا أمعن المرء النظر

---

(١) جاك س. رسلر، الحضارة العربية، مقدمته ترجمة غنيم عبدون مراجعة أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة بدون تاريخ.

(٢) أنور الجندي، الفكر العربي المعاصر ص ٢٧٣ مطبعة الرسالة بدون تاريخ.

(٣) خدا بخش، الحضارة الإسلامية، ص ٣٩/٣٧، ترجمة علي حسني الخربوطلي، عيسى البابي الحلبي وشركاه ١٩٦٠.

(٤) م. رودنسون، صورة العالم الإسلامي في أوربا، الطليعة فبراير ١٩٧٠ ص ٥٧.

في التاريخ وجد خيوطاً واضحة المعالم منذ القدم حيث حاول الشرق والغرب، أن يسيطر كل منهما على الآخر ومن الجلي أن الغرب كان عبر التاريخ أكثر هجوماً وعداء وأشد بطشاً وقوة وأطماعاً، وقد ترجع هذه الحقيقة إلى تركيبه النفسي ونظره إلى الحياة وفلسفته فيها، ولكن هذا هو ما يؤكده التاريخ وما سجله من أحداث.

لقد كانت العلاقة بينهما عبر التاريخ علاقة صراع متواصل، يلتهب ويخمد، ويشتد ويضعف، وتطور بعد انطلاق الإسلام وارتقاء المسلمين[١] حتى أصبح منذ ذلك الحين صراعاً بالسلاح بقدر ما كان صراعاً بالأفكار، وبعد أن احتل الإسلام مكانه في التاريخ وأحدث فيه ما أحدث[٢] وأثر في حركته تأثيراً عظيماً[٣] اضطر علماء الغرب إلى دراسته والبحث في كل ما يتعلق به لفهم مظاهره وأحداثه المعجزة، وقد أجبرت هذه الظروف التاريخية أولئك العلماء للبحث فيها حتى أخذوا يتساءلون: من هذا الطارق الجديد على أبواب التاريخ؟ من أين جاء ولماذا؟ ماذا أراد وماذا حقق؟ ومادام قد تربع على عرش التاريخ وتفوق أصحابه على عباقرة أثينا وفلاسفتها وخطباء روما ومؤرخيها، فيجب البحث فيه وفيما يتعلق به من حضارة وآداب وفلسفة وأديان، ولم يعد من سبيل إلى الإنكار بأن الاستشراق قد ولد في أحضان الواقع التاريخي واتجاهه، ولعل بعض النفوس في الغرب قد أحست بالمرارة من خضوع بلادها المطلق لذلك الطارق الجديد فأرادت إنكار فضله وأشادت بحضارة اليونان والرومان حيناً وكان من نتائج صراع الشرق والغرب منذ قرون وتفوق العرب على أوربا أن صار الغربيون يشعرون بمذلة سببها الخضوع للحضارة الإسلامية التي لم يتحرروا منها إلا أخيراً فحاولوا أن ينكروا فضل المسلمين على أوربا، ونستطيع أن نقول إن هذا الإنكار من تقاليد المتعصبين من مؤرخيهم الذين لا يقرون بالفضل إلا لليونان والرومان [٤].

(١) الأمير شكيب أرسلان، المرجع السابق ص ١٦/١٤.

(٢) أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ١١١/٨٨ ط ـ ٧ ١٩٦٧ دار الكتاب العربي بيروت.

(٣) أنور الجندي، الإسلام وحركة التاريخ ص ٤٢٧ مطبعة الرسالة ١٩٦٨.

(٤) مبروك السوسي، المستشرقون والحضارة الإسلامية، مجلة "مرآة الساحل" نمرة ٢٢ ص٧.

ومع أهمية هذا الاتجاه المتطرف من جانب بعض الباحثين الأوربيين، فالمهم هو التأكيد بأن ميلاد الاستشراق كان في أحضان دراسا م هذه وأن الدوافع التاريخية كانت من بين أسباب نشأة حركته.

ويكفي دليلاً على ذلك تلك الوقائع التاريخية التي حدثت عندما "اجتاحت العالم المعروف في ذلك الزمان جحافل المسلمين واستطاعت أن تؤسس في أقل من قرن من الزمان أكبر وأقوى إمبراطورية عرفتها القرون الوسطى ..... وأصبح المسلمون سادة الدنيا بلا منازع[1] ".

ولو أضيفت إلى هذه الأمجاد الإسلامية فتح الأندلس ووقائع الحروب الصليبية، وصد عدوان المغول، واستيلاء الأتراك على القسطنطينية ودخولهم إلى أوربا المسيحية وإغلاق الطرق البرية أمام تجارة أوربا نحو الشرق الأقصى واضطرارها إلى الوصول البحري عن طريق الرجاء الصالح، ثم نزاع الدول الأوربية فيما بينها في توزيع أراضي أفريقيا وآسيا واستغلالها واستبعاد سكا ا، ومجيء نابليون وقواته إلى الشرق، وإحساس دول الغرب بالبغض للعالم الإسلامي ورغبتها في القضاء عليه، وهذه كلها أدلة مؤكدة للدور الذي لعبته الدوافع التاريخية في ميلاد حركة الاستشراق وتكوين فلسفته.

ومن هنا يجب الاعتراف بأن الاستشراق قد ظهر في ظلال هذه الوقائع وتلك الأحداث وترعرع في أحضا ا وتطور في ظلالها، فكان له أحياناً أغراض بناءة وأخرى هدامة مما يعقد دراسته والبحث فيه وقد "حاول الغرب معرفة ما تمكن معرفته من أحوال العالم الإسلامي حتى يسيطر عليه، فرأي أن أهم الوسائل التي توصله لهذا الغرض هو الاستشراق الذي يدرس ما عند الشرق لاستغلاله سياسياً واقتصادياً من ناحية، وللسطو على تراثه العلمي من ناحية أخرى، وفعلاً نقلوا آثاراً جليلة وكتباً نفيسة للغرب كان لها أثر كبير في ضتهم[2]" ولو أمعن المرء النظر في القرن الخامس عشر الميلادي لاتضح له جلياً أن الأحداث التي وقعت فيه قد أثرت في الاستشراق تأثيراً بالغاً وقد برز من بين هذه الحوادث حادثتان ذاتا أهمية معدومة

---

(١) جلال مظهر، الحضارة الإسلامية ص ٥٣.

(٢) مبروك السوسي، المرجع السابق ص ١٧.

النظير لتأثيرهما في العلاقات بين الشرق والغرب، ففي سنة ١٤٥٣ آلت القسطنطينية إلى الأتراك المسلمين مآلاً لا رجعة فيه، وارتفع الهلال متألقاً على أوربا الشرقية وبعد ذلك بنحو أربعين عاماً طاف فاسكو دي جاما برأس الرجاء الصالح وجلب التجار والمبشرين البرتغاليين إلى الهند، وتلاهم الإنجليز والهولانديون والفرنسيون، وبكى يؤمن البرتغاليون مواصلا م مع الهند وجدوا من الضروري إقامة محطات على سواحل جزيرة العرب والخليج الفارسي، وقد حذا حذوهم منافسوهم الذين قدر لهم بعد أن يحلوا محلهم في ممتلكا م، وكل هذا لا يستلزم الجرأة البحرية والحربية فحسب، بل يستلزم أيضاً المهارة والخبرة الدبلوماسية، وليس من الغريب على الممثلين الدبلوماسيين بعد إقامة طويلة أن يحرصوا على تعلم لغة وثقافة البلاد التي يمثلون فيها مصالح وطنهم[1] .

(جـ) الدوافع الاقتصادية:

وهي من الدوافع البارزة أمام كل من له دراية بالعلاقات بين الشرق والغرب، لأ ا بطبيعتها تدفع الإنسان لالتماس سب العيش عبر الأراضي والبحار في جميع بقاع العالم وفي سبيل وصول الإنسان إلى هذا الهدف يشهر سلاحه ويستعين بقوته وبطشه ما وجد لذلك سبيلاً، يأخذ ويحتل، ويسلب وينهب ويسيطر ويستعبد ويهدم ويخرب ويغامر بحياته ويقامر بحياة الآخرين وبسبب هذه الأطماع الجشعة تتابع الهجمات المسعورة من السيطرة على جميع مرافق الحياة في العالم العربي، ثم على العالم بأسره ولذا كانت النواحي الاقتصادية من أشد الدوافع إلحاحاً في اندفاع الغرب لتعلم لغات الشرق ودراسة حضارته.

ومن ثم كان العالم الإسلامي مجالاً اقتصادياً ذا أهمية قصوى بالنسبة لعدد كبير من التجار الأوربيين[2] وتبع ذلك بالضرورة عناية الغربيين بدراسة علومه وثقافته وفلسفته.

ومن خلال هذه الدراسات أدرك الغرب أنه إذا أراد أن يسامي الشرق ويتفوق عليه فليس له من سبيل آخر يوصله إلى انتزاع زمام الأمور من يده إلا بتعلم

---

(١) آ. آربرى، المستشرقون البريطانيون ص ١٤ ترجمة محمد الدسوقي النويهي.

(٢) م. رودنسون، المرجع السابق ص ٥٨.

لغاته، وما يتعلق ا من حضارة وعلوم، وأدرك أنه لكي يتسرب إلى مصادر القوة في الشرق ويمزقها يجب عليه أن يتسلح بالقوة الاقتصادية؛ ولذلك تشبث ـذا المحور وجعله هدفه الأسمى وسخر كل شئ في سبيله "فطلب التجارة الرابحة، وهو أقوى المشجعات البشرية على النشاط والعمل، كان له أثره الطبيعي في ميول الأمة ومجهودا ا الفكرية وبينما كان التاجر يسعى في تحصيل النفع المادي من الشعوب الشرقية[1] شرع يتعلم لغا ا وآدا ا وينشئ المعاهد ويؤسس الجمعيات ليتعلم أبناء جلدته ومواطنيه، وعلاوة على الأسباب المذكورة للعوامل الاقتصادية توجد أسباب أخرى لها، لأن هناك عاملاً اقتصادياً للاستشراق يتخذه كثير من المثقفين كمهنة ناجحة، وكثير من أصحاب المكتبات التجارية والقائمين عليها يشجعون نشر المؤلفات والكتب التي تدور حول الإسلاميات والشرقيات ويشرفون على نشرها لما يرون لها من سوق نافقة في البلاد الشرقية[2].

ومن الجلي أن لهذه الدوافع دوراً بارزاً في انتشار الاستشراق ومعاهده ومراكزه في أنحاء العالم، وكان حقاً على من يريد دراسة موضوع الاستشراق ببصر العالم وبصيرة الناقد ودقة الباحث أن يتنبه إلى هذه الدوافع وتأثيرها البالغ في حركته.

(د) الدوافع الأيديولوجية:

وهي خطيرة ونافعة في الوقت نفسه إذ تدفع الإنسان إلى ذلك الصراع الفكري المتواصل الذي لا يهدأ ولا يستكين لا انقطاع فيه وتلك سنة الحياة التي تدفع الإنسان للصراع حتى مع نفسه وأخيه وصديقه وعدوه وعشيرته ومجتمعه وحتى العالم بأسره وتكمن هذه الدوافع في وجود الأيديولوجيات المختلفة، أيديولوجية الأفراد والجماعات والدول والحكومات والأجناس والقوميات إلخ .... وكل منها تسعى لتفرض نفسها على غيرها وتسيطر عليه ويهدف صاحبها إلى أن يكون رئيساً والآخر مرءوساً، وينصب نفسه سيداً وغيره مسوداً، ويعيش غنياً ويترك الفقير يموت جوعاً.

---

(١) آ. أربري، المرجع السابق ص ١٤.

(٢) أبو الحسن الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية ص ١٩٥ ط ـ ٢، ٦٨ دار الندوة للتوزيع، لبنان.

ولو أخذنا في الاعتبار أن للاستشراق هدفه وفلسفته وأنه لم يبدأ مصادفة ولا اعتباطاً "بل نشأ حسب خطة موضوعة

فمن الجلي أن أسباباً أيديولوجية تكمن وراء كل ذلك، يكفي دليلاً أن الغرب لم يتردد في سبيل تحقيق أهدافه الأيديولوجية في استخدام جميع الوسائل المشروعة وغير المشروعة قانونية كانت أو غير قانونية خيرة كانت أم شريرة حتى أرسى قواعده الأيديولوجية التي تبرر أعماله، ومنها "الغاية تبرر الوسيلة"، "فرق تسد"، "اقتل تعش"، "حارب تسيطر"، "اغتصب تملك"، وما أكثر أمثال ذلك في فلسفة ماكيبافيلي ونيتشه وهرتزل وغيرهم، ومن هنا لا نشك في أن الدافع وراء العناية بدراسة اللغات بجميع ألوا ا دافع أيديولوجي محض، وقد بدأت الدراسات الغربية على هذا النحو في العصر الوسيط لخدمة العمل التبشيري ثم أهملت بعد ذلك إهمالاً تاماً بعد سقوط غرناطة في عام ١٤٩٢، وبعد أن أصبحت الأقلية الوحيدة الموجودة ا من المور الذين يتكلمون لغة من أصل لاتيني، ثم عادت إلى الظهور مندمجة هذه المرة في الدراسات السامية حيث كانت الكنيسة مهتمة بوحدة الكنائس الشرقية ثم جاءت الحركة الإنسانية بما تنشده من ثقافة شاملة، والمصالح السياسية والتجارية لتوسع من هذا الاهتمام فيشمل مجموعة من الدراسات الإسلامية" .

وقد كانت هذه الأسباب الأيديولوجية دفعاً قوياً في زحف الغرب على الشرق وتعلم لغاته وبحث آثاره ومحاربة أفكاره وأيديولوجيته، ولقد تبلور هذا كله في غزو الغرب الفكري الذي كان يرمي إلى إضعاف الشرق عامة والعالم الإسلامي خاصة ليقتلعه من جذوره ويزيله من وجوده وما من شك في أن الدوافع الأيدولوجية كانت إحدى بواعث الاستشراق القوية وانتشار آفاقه في أنحاء البلاد الأوربية وبين مواطنيها، و "تلك حقيقة، لا مراء فيها ولم يخف على الغرب، أنه من غير المستطاع انتزاع العواطف من أفئدة الناس، وليس من الممكن استئصالها بحملة عسكرية أو إنشاء محكمة تفتيش أندلسية جديدة لمحاربة آراء الناس ولغا م وضمائرهم وعلاقا م، فالمسألة كلها فكرية وعلمية. ومحاربتها يجب أن تكون على أسلوب نشأ ا: ثقافة وغزو فكر، من أجل هذا نشأ الاستشراق في بلاد الغرب، وأخذ جماعة من الغربيين يعكفون على لغات الشرق وتاريخه ودينه دراسة واستذكاراً وحفظاً وتغلغلاً في

البحث والتنقيب لينفذوا من وراء ذلك إلى الوصول إلى الغاية التي يعملون من أجلها.

لذلك كله نعتقد أنه ليس غريباً على الإطلاق أن يكون للدوافع الأيديولوجية أثر عظيم في ميلاد الاستشراق واتجاهاته المختلفة.

(هـ) الدوافع الدينية:

التي كثيراً ما تحرك الإنسان وتدفعه إلى الأمام، إن لم تكن كذلك في جميع الأحيان فالـ عة الدينية تحث صاحبها على الدوام إلى طلب العلا وبلوغ الغايات السامية وهي التي ترسم معالم حياته وتتحكم في تصرفاته، وإذا كان الفلاسفة وعلماء الاجتماع لم يحددوا بعد دور الدين في التحولات التاريخية تحديداً كاملاً فمن المؤكد أن الدوافع الدينية قد لعبت دوراً خطيراً في نشأة الاستشراق وميلاد فلسفته واتجاها ا.

عندما جاء الإسلام وجد العالم بأسره في أزمة فكرية حادة وقلق روحي بالغ، فحاول أن يخرج الإنسان من الظلمات إلى النور، ومن الباطل إلى الحق، ومن التعصب إلى التسامح، ومن الهدم إلى البناء، ومن الفناء إلى الحياة، وسرعان ما بدأت تدوي في الأقطار كلمة (الله أكبر) وترن في الآذان "اقرأ" ويضيء الطريق "اعملوا فسيرى الله عملكم" فبنى في قرن ما لم يبن غيره في قرون وبدأ الناس حتى من غير أهله يتوافدون إلى مراكزه ومعاهده ليتعلموا فيها، ومن أمثالهم جرير، وسكوت، وبيكون وغيرهم، جاء بعضهم ليستفيد ثم يفيد، والآخر ليتعلم ثم ليحارب ويهدم، وسواء كان هذا أو ذاك فلم يكن لليهود أو للنصارى من سبيل آخر إلا أن يتقبلا التحدي الكبير ويجبرا على دراسة الإسلام ولغته وآدابه، وقد ظلت اللغة العربية لفترة طويلة لغة علم وثقافة وفلسفة وسبيلاً وحيداً للنهوض والازدهار وبدت أقوم طريق لفهم الكتب السماوية وفلسفتها فتسابق أصحاب الديانات الأخرى إلى تعلمها وتعليمها لمواطنيهم وذويهم، وهكذا أصبح العامل الديني دافعاً قوياً لانتشار الاستشراق في العالم، إذ أنشئت في الغرب المعاهد والمدارس لتعليم لغات الشرق وأديانه، حتى "ليرجع فضل دراسة اللغات الشرقية في الحقيقة إلى المرسلين المبشرين الموفدين إلى البلاد الشرقية من لدن البابوات فهؤلاء هم الذين حملوا معهم عند رجوعهم إلى بلادهم تلك اللغات، وقد كانت ا ادلة في العلوم والآداب ضمن

اختصاص دائرة الإكليروس المسيحي أي الرهبان، وهم الذين قبضوا على ناصيتها واختصوا ا ومنعوا الجمهور من تداولها".

ويمكن أن نتساءل أكان يعلم هؤلاء العربية بسبب رغبتهم في التعرف على الكتاب المقدس ومقارنته بالقرآن الكريم فحسب أم أ م تعلموها لأسباب أخرى كذلك؟ إن الجواب على ذلك يؤكد أ م اتجهوا إلى العربية لأسباب عديدة منها: أ ا أصبحت لغة العلم والفلسفة ولابد للرهبان من معرفتها للدفاع عن العقيدة ومنع انتشار الإسلام الذي بدأ يزحف على المعاقل المسيحية ويطرق أبوا ا من هنا فكرت البابوية، في روما في مواجهة هذا الزحف بالتبشير المضاد بالمسيحية في البلاد الإسلامية نفسها واستعادة ما يمكن استعادته "وحين نسأل التاريخ عن حركة الاستشراق والتبشير كيف نشأت؟ يلقانا جوابه الصريح بأ ا قامت أول ما قدمت في رعاية الكنيسة الكاثوليكية للإشراف المباشر من كبار أحبارها".

ومن هنا يتبين أن الدوافع الدينية بكل ما فيها من قوة واندفاع كانت إحدى الأسباب الرئيسية لتعلم الغرب اللغات الشرقية عامة ولغة الإسلام خاصة وظلت هذه اللغة بيت القصيد في نشاط الرهبان لأسباب الدفاع والهجوم والاحتلال والاستغلال والحرب والسلام، والتبشير والاستعمار ومحاولة تعميد أهل القرآن، وإذن فالسبب الرئيسي المباشر الذي دعا الأوربيين إلى الاستشراق هو سبب ديني في الدرجة الأولى، فقد تركت الحروب الصليبية في نفوس الأوربيين ما تركت من آثار مرة عميقة .... وجاءت حركة الإصلاح الديني المسيحي فشعر المسيحيون: بروتستانت وكاثوليك بحاجة ملحة لإعادة النظر في شرح كتبهم الدينية ومحاولة تفهمها على أساس التطورات الجديدة التي تمخضت عنها حركة الإصلاح، ومن هنا اتجهوا إلى الدراسات العبرانية وهذه أدت م إلى الدراسات العربية فالإسلامية، لأن الأخيرة كانت ضرورة لفهم الأولى، وخاصة ما كان منها متعلقاً بالجانب اللغوي.

وبمرور الزمن اتسع نطاق الدراسات الشرقية حتى شملت أدياناً ولغات وثقافات غير الإسلام وغير العبرية، ومن جهة أخرى رغب المسيحيون في التبشير بدينهم بين المسلمين فأقبلوا على الاستشراق ليتسنى لهم إعداد الدعاة وإرسالهم للعالم الإسلامي".

وأخيراً نرى أن هذه الدوافع الدينية قد حملت في طيا ا أهدافاً عديدة وغايات مختلفة، وعلى الرغم من ذلك فقد ظل جانبها الرئيسي عبر العصور واحداً ألا وهو مواجهة الإسلام والهجوم عليه، ويبدو أن التطورات الأخيرة التي قفزت بالعالم كله إلى آفاق جديدة أوسع مدى وأرحب أفقاً من ذي قبل لم تغير كثيراً من اتجاهات العقلية المسيحية وسياسة روما البابوية مما يدل على أن الرهبنة المسيحية لم تتقدم كثيراً إلى الأمام وإن تقدم الزمن وتغايرت الأيام.

(و) الدوافع الاستعمارية:

وهي بلا شك تمثل النقطة الخطرة في العلاقات بين الشرق والغرب ومحاولة الأخير السيطرة على الأول وسحق قوته واحتلال أرضه واستغلال مقدراته، ولهذه الدوافع جذور عميقة زرعت ونبتت قبل الميلاد، ونمت بعده، وازدادت عمقاً وشمولاً مع اندفاع العرب وسيطرة الإسلام على الإمبراطوريات السابقة ووصوله إلى أوربا واستقراره في بعض أراضيها، عندما رأي الغرب كل هذا شرع يعد قوته لخوض معركة فاصلة معه والسيطرة عليه، فأخذ يتعلم لغته وآدابه وحضارته وتاريخه لكي يتفوق عليه ثم قام بمغامرات صليبية معروفة فحارب الإسلام قروناً ولم ينتصر، ولكن عندما نجح في طرده من الأندلس لم يكتف بذلك، بل واصل استعداده لمواجهة الإسلام في عقر داره واحتلال بلاده والسيطرة عليها.

ويعترف الاستعمار نفسه أن أشد ما يخشاه هو الإسلام وانتشاره لأن له قوته وجلاله وأنه الوحيد بين الأديان والمذاهب، الأيديولوجيات الذي يستطيع أن يقف في طريق أطماع الغرب وسيطرته على العالم سياسياً وحضارياً ودينياً وفكرياً ومن هنا تبرز لنا غايته وهدفه من الاستشراق، وكان لابد للغرب المستعمر من معرفة ما يمكنه معرفته من أحوال هذا الشرق ومداخل السيطرة عليه والاستبداد به،ولذلك كله "تلقف الاستعمار هذه الحركة وكان ملوك الدول الاستعمارية رعا ا وكان قناصلهم في بلدان المشرق عمالها".

ولو تتبع الدارس الأمر بشكل أكثر عمقاً وشمولاً لوجد فيه شيئاً من الغرابة إذ سرعان ما اتخذت أهداف المبشرين مع أغراض المستعمرين وجدوا معاً في بناء ذلك الصرح الاستعماري الذي ظل كابوساً رهيباً يجثم على صدور الشرقيين ويكتم أنفاسهم واقتنع المبشرون زعماء الاستعمار بأن "المسيحية" ستكون قاعدة الاستعمار

في الشرق وبذلك سهل الاستعمار للمبشرين مهمتهم وبسط عليهم حمياته، وزودهم بالمال والسلطان، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره على أكتاف المبشرين ثم اتصل بالاستعمار" الذي كان له سنداً قوياً لا يستهان به وحصناً منيعاً يعتمد عليه، وسلاحاً حاداً ينفذ به إلى أهداف شتى وضعت في برنامج الاستعمار والاستشراق معاً.

وعلى الجملة مكن الاستعمار للمستشرقين في البلاد الخاضعة لحكمه أو نفوذه لينشروا فيها فلسفتهم ويحققوا أهدافهم.

(ز) الدوافع العلمية:

وهي ذات شأن عظيم في حركة الاستشراق لأن العالم العربي يعد كنـزاً حضارياً لا نظير له في بقاع العالم الأخرى، ففيه شيدت حضارات وثقافات، ونشأت لغات وفلسفات، وولدت علوم وفنون، ونزلت شرائع وأديان، وقد أثارت هذه القيم علماء الغرب فاهتموا بدراستها واكتشاف أسرارها، وتحقيقاً لهذه الغايات السامية أيقن الغرب أنه لابد له أولاً إذا أراد النهوض أن يدرس لغات الشرق وآدا ا وحضار ا وخصوصاً حضارة الإسلام وما حققه هذا الدين ورجاله من أهداف سياسية واجتماعية وأخلاقية وثقافية، فأقبل المستشرقون على هذه الدراسات بنهم وشغف وانطلق كثير منهم إلى آفاق بناءة استفاد منها الشرق والغرب على حد سواء ومن الجلي "أن الباعث على دراسة اللغات الشرقية في أول الأمر كان دينياً وحربياً في القرون الوسطى، ثم تحول بعد ذلك إلى أغراض علمية هدفها كشف ما تكنه العلوم والفنون الشرقية من كنوز ثمينة وبتقدم هذه الدراسات اتصل حبل المودة بين الشرق والغرب وتوثقت العلاقات العلمية بين الدول الشرقية والغربية وكان للمستشرقين فضل في تنبيه الأفكار بمؤلفا م إلى إدراك الحقيقة الخالدة التي طالما أنكرها الغربيون وهي أن المدنية الأوربية الحديثة مبعثها الشرق وعلومه وحضارته وفلسفته ".

ولا ريب أن الاستشراق قد أبلى بلاء حسناً في خدمة الإنسانية بأسرها متأثراً ذه الدوافع العلمية الكامنة في نفسه والتي كانت إحدى الأسباب الرئيسية لميلاد حركته ونشأة فلسفته ولكن الفضل يعود أصلاً إلى علم العرب وثقافتهم، ويصرح بعض الفرنسيين بذلك فيقول: "إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما

قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا أنه يدين لها بوجوده نفسه ... إن ما ندعوه العلم الحديث ظهر في أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لمنهج التجريب والملاحظة والقياس والتطور العلوم والرياضيات إلى صورة لم يعرفها اليونان وهذه الروح وتلك المناهج أدخلها العرب إلى العالم الأوربي"،وانطلاقاً من هذا الأساس أقبل الغرب بعلمائه على الشرق يبحثون وينقبون ويكتشفون وينشئون المتاحف ومعاهد العلوم، ومراكز البحوث، وكراسي اللغات، وأقسام الآداب، وشعب التاريخ والأديان، و "هناك أمثلة كثيرة توضح هذا الاستشراق العلمي المنظم نذكر منها البعثات الثلاث التي قدمت إلى الأندلس، أولها بعثة فرنسية برياسة الأميرة إليزابيث ابنة خالة لويس السادس ملك فرنسا، والبعثة الثانية إنجليزية وعلى رأسها الأميرة دوبان ابنة الأمير جورج صاحب مقاطعة ويلز ... أما البعثة الثالثة فكانت أسبانية وبعضها من مقاطعات سفوا والبافه وساكسونيا والرين

وقد استفادت أوربا من هذه البعثات العلمية فائدة لا تقدر، حيث أصبح أفرادها بعد عود ا من الأندلس شعلة علمية تضيء غياهب أوطا ا ومجاهل أراضيها وأخذت تنشر العلوم والفلسفات والآداب والحقائق فدفعت بشعو ا إلى الأمام خطوات جبارة لا يمكن التغاضي عنها عند النظر في تطور العلم في العالم وأثرها في النهضة الأوربية المعروفة التي أثرت هي بدورها بمدارسها وجامعا ا وانتفعوا بدور الكتب الكثيرة ا ثم عادوا إلى بلادهم ونشروا فيها علوم العرب وثقافتهم وبلغ من اهتمام الغربيين بالعلوم العربية أن أنشأوا في باريس في القرن الثاني عشر الميلادي مدرسة لتعليم اللغات الشرقية وقد ظهر من الأوربيين علماء تشبعوا بعلوم العرب وطرق بحوثهم نخص بالذكر منهم العالم الإنجليزي روجر بيكون الذي دعا الناس إلى دراسة العلوم الرياضية والطبيعية، والاعتماد على التجارب للوصول إلى الحقائق العلمية فبدأ الأوربيون يبحثون العلوم بحثاً علمياً كان له أثر عظيم في قيام النهضة العلمية في أوربا ورقى الحضارة الغربية".

ونعتقد أنه قد تأكد حتى الآن ما لهذه الدوافع العلمية من الأهمية للاستشراق ونشأته وحركته فضلاً عما لها من الإسهام الفعال في التفاهم بين الشرق والغرب وتنمية العلاقات الإنسانية فيما بينهما.

وبعد، فقد استبان أن هذه الدوافع الرئيسية وتلك الأسباب الفرعية قد أدت جميعها إلى ميلاد الاستشراق وازدياد الاهتمام به، حيث بدأ العلماء والباحثون والرحالة والتجار والمبشرون والدبلوماسيون وغيرهم يتدفقون على الشرق ويشغلون أنفسهم بدراسة لغاته وآدابه ويشرحون فلسفاته، وقد كان لهذه العوامل أثرها الكبير في ميدان الاستشراق فالبابوية ومعها كثير من المسيحيين كانت مهتمة بوحدة الكنائس ساعية إلى الاتفاق مع مسيحيي الشرق على ذلك، الأمر الذي كان يقتضي دراسة لغا م ونصوصهم، أما إنجلترا وفرنسا وممالك البلاد المنخفضة المتحدة فقد كانت تولي اهتماماً متزايداً باستقدام للمواصلات بعض العلماء الموارنة إلى أوربا ... كذلك كان تفسير نصوص الكتاب المقدس أحد الموضوعات الهامة في المناقشات التي دارت بين البروتستانت والكاثوليك وكان ذلك أحد الأسباب التي أدت إلى دراسة فقه اللغات الشرقية وبرغم النـزعة "المعادية للعرب" ظل الأطباء على اهتمامهم بطب ابن سينا كما دفع الخطر التركي الأوربيين إلى دراسة الإمبراطورية العثمانية والإسلام عن كثب.

هذه العلاقات الوثيقة وهذه الاهتمامات الزائدة تفسر مولد شبكة استشراقية محكمة العرى.

٢- نشأة الاستشراق

منذ أن التقى الغرب مع العرب بدأ يتساءل: ما أصل هذا الشعب؟ متى استوطن بلاده؟ كيف نشأت لغته وآدا ا؟ ولماذا انطلق من جزيرته؟ كيف تطور حتى تخلص من بربريته وكون لنفسه شخصية مستقلة؟ ما أسباب تقدمه وتفوقه؟ ما قيمة آدابه وفلسفته؟ بم تتميز تجربته البشرية؟ وغيرها من الأسئلة التي أدت الإجابة عليها إلى نشأة الاستشراق الذي يختص بدراسة الشرق وما يتعلق به.

رأي علماء العرب المعاصرين:

وقد ذهب محمد البهي[1] إلى أن الاستشراق بدأ في بعض البلدان الأوربية في القرن الثالث عشر الميلادى، على الرغم من اعترافه بإمكانية وجود محاولات فردية

---

(١) محمد البهي، المرجع السابق ص ٥٣٢.

قبل ذلك، ثم يؤكد أن المؤرخين يكادون يتفقون على أن هذا العلم قد انتشر بصورة جدية بعد الإصلاح الديني الذي قام به مارتن لوثر وغيره في أوربا.

ويرى إبراهيم عبد ا يد اللبان أن حركة الاستشراق بدأت في القرن العاشر الميلادي حيث ظهر الاهتمام بالعلوم العربية في هذا القرن بالذات ،ثم ازدهرت حركته في القرن الثاني عشر حين انتشرت تلك المراكز العلمية في العالم الإسلامي وبدأ الأوربيون يتوافدون إليها ليتعلموا فيها .

ويرى علي حسيني الخربوطلي[1] أن حركة الاستشراق بدأت في أوربا في العصور الإسلامية الوسطى عندما كان العرب يحتلون مركز الصدراة في الحضارة والعلم فبددوا دياجير الظلام التي كانت تستولي على أوربا حينذاك فتأثرت شعو ا م وأقبلت بنهم وشغف على ورود منابعهم المتدفقة.

ويرجع أحمد الإسكندراني وزملاؤه[2] بداية الاستشراق إلى القرن العاشر الميلادي حينما أدرك الغرب تلك المعجزة الحضارية التي شادها العرب فاندفعوا إليها ليتعلموها ويتسلحوا ا ويستفيدوا منها فأخذوا يدرسون لغتها وآدا ا ويترجمون كتبه وينقلون علومها إلى بلادهم وكان أول من بدأ بذلك رجال الدين ثم تلاهم غيرهم من أبناء جلد م.

ويرى أحمد الشرباصي أن الاستشراق بدأ تقريباً في القرن الثالث عشر الميلادي حيث انبثق من الحروب الصليبية التي لم تكن سوى إحدى نقط التحول في تاريخ الشرق.

ويعيد جورجي زيدان بداية الاستشراق إلى القرن العاشر الميلادي إذ أراد الإفرنج الاطلاع على ما في اللغة العربية من العلوم الطبيعية والفلسفية والطبية ونقلوا كثيراً منها إلى اللاتينية ومن أوائل المترجمين أو الناقلين هو البابا سلفستر الثاني الذي عاش في القرن العاشر الميلادي، وتلاه هرمان المتوفي عام ١٠٥٤ وجاء بعده قسطنطين الأفريقي وغيرهم.

---

(١) إبراهيم عبد ا يد اللبان، المرجع السابق ص ١١.

(٢) أحمد الإسكندري وآخرون، المفصل في الأدب العربي، ٤٠٨/٢.

ويقرر نجيب العقيقي أن الذين يظنون أن أوربا لم تعرف استشراقاً حقيقياً قبل الحملات الصليبية مخطئون لأن الاستشراق عرف في القرن العاشر الميلادي و "ما كانت الصليبية إلى نتيجة واحدة لمقدمة واحدة هي الاستشراق وما الحملات الصليبية إلا نتيجة وقوف الغرب على ثقافة الشرق وفلسفته التي تناهض المسيحية، ولم تكن الحملات الصليبية سريعة النضج ثمرة، كما يتوهمون، ولم يكن احتكاك الصليبيين بالعرب ونظرهم إليهم بمنظر أسود، سودته دماء قتلى الحروب ليترك في نفوسهم متسعاً لإنصافهم في دروسهم ......

ويحاول أسعد داغر أن يثبت أن الاستشراق نشأ منذ القرن العاشر الميلادي "يوم كان الشرق العربي الإسلامي مباءة العلم ومنتدى الآداب، وحين كانت قواعد الأندلس وحواضرها الكبرى مثوى للثقافة ومنائر للمعرفة بما فيها من خزائن الكتب والجامعات والمدارس العالية يفد إليها الطلاب من فرنسا وإيطاليا وألمانيا وإنجلترا للدرس والتحصيل ونشطت هجر م إلى الأندلس في القرن الثاني عشر خاصة ونقل حينذاك قدر كبير من آثار مفكري العرب وأطبائهم من أمثال الرازي، والفارابي، وابن سينا وغيرهم.

ويؤكد إسحق موسى الحسيني بأنه من العسير للغاية تحديد نشأة الاستشراق بسنة معينة ولكنه يرى أنه كان من الطبيعي "أن يسترعي الإسلام نظر رجال الدين المسيحي منذ ظهور انتشاره في المشرق والمغرب بسرعة مدهشة "،وبعد أن أشار إلى رأي الكاردينال كوبنج، رئيس أساقفة النمسا، الذي أشاد بجهود يوحنا الدمشقيواعتماده في كتاباته على علم الكلام عند المسلمين أردف قائلاً "وبناء على هذا النص ترجع بداية الاهتمام بالإسلام ودراسته إلى نحو مائة سنة بعد ظهوره ثم التقى الإسلام بالمسيحية في الأندلس وأقبل المسيحيون على دراسة ودراسات العربية وآدا ا بحماسة استرعت نظر علماء رجال الدين المسيحي" أنفسهم لأن أتباعهم قد أغرقوا في قراءة الشعر العربي والقصص العربية ودرسوا فلسفة المسلمين وعنوا بإتقان العربية والتعبير ا.

ويرى إبراهيم مدكور أن الاستشراق بالمعنى العلمي الكامل لم يبدأ إلا في منتصف القرن التاسع عشر إذ أننا "لا نستطيع أن نتحدث عن دراسات إسلامية بالمعنى الكامل سابقة علة النصف الأخير من القرن الماضي إلا في الغرب أو في

الشرق، ذلك لأن الغربيين في اتصالهم بالشرق شغلوا أولا بنواحيه السياسية والاقتصادية، ولم يتجهوا إلا أخيراً إلى نواحيه الثقافية وما نراه لدى بعض مؤرخيهم في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر من تعليق على العرب والثقافة العربية، إنما هو مستمد في الغالب من المصادر اللاتينية، وأما الشرقيون أنفسهم فلم يكن في وسعهم وقد كانوا مغلوبين على أمرهم، أن يحيوا معالمهم ولا أن ينهضوا بتراثهم".

ولو تتبع الباحث آراء العرب جميعاً لرآها تقترب من هذه الآراء التي سردناها ولذلك نكتفي بهذا القدر منها.

رأي علماء الغرب:

أما علماء الاستشراق فيذهبون في ذلك مذاهب أخرى فرودي بارت مثلاً يؤكد أن الاستشراق كما هو اليوم ليس سوى نتيجة لدراسة أجيال عديدة فلو طلبت الإجابة على السؤال التالي بالتحديد: متى بدأت حركة الاستشراق؟ فإن الباحث سيواجه المشاكل بدون شك، ومع ذلك فعليه أن يوجه نظره إلى التاريخ نفسه وتطور الاستشراق ذاته، وبناء على هذا الأساس يستطيع أن يقول أن بداية الدراسات العربية والإسلامية ترجع إلى القرن الثاني عشر إذ فيه ترجمة القرآن إلى اللاتينية لأول مرة عام ١١٤٣ بتوجيه الأب فيزابل وفي هذا القرن أيضاً ألف أول قاموس لاتيني عربي ولذلك كله كانت بداية الاستشراق في القرن الثاني عشر.

ويذهب الأب لامنس إلى أن الأحبار الرومانيين قرروا دراسة اللغة العربية وآدابها في مدارسهم منذ القرن الثالث عشر، غير أن هذا القرار لم ينفذ إلا فترة قصيرة من الزمان وفي عام ١٥١٩ دعا ملك فرنسا فرنسيس الأول الأستاذ بوليس يوستينيا لتدريس العربية والعبرية في عاصمة مملكته ولكنه لم يبق في وظيفته إلا عامين ثم عاد إلى موطنه ولم يخلفه أحد في مكانه ويؤكد لامنس أن بقية الدول الأوربية كانت تجهل علم العربية في بداية القرن السادس عشر حتى في الأندلس نفسها ويبرر حكمه فيما يتعلق بأسبانيا قائلاً "لم يبق فيها سوى آثار قليلة من لغة كان قد علا منارها في عهد الخلافة الأموية نحو من سبعمائة سنة" ويمضي لامنس مؤكداً أن أوربا في القرن السادس عشر قد واجهت صعوبات بالغة في دراسة اللغة العربية والحق يقال أن درس العربية لم يكن بين أهل أوربا من الأمور السهلة في القرن

السادس عشر وكان من يحاول ذلك أشبه بمن يتصدى اليوم لدرس لغة مجهولة لا يعرف أحد هجاءها كلغة الحيثيين ولا نتردد أن نشبهه بشامبوليون إذ توخى حل الرموز الهيروغليفية بعد أن عثر على حجر "رشيد المخطوط باللغتين المصرية واليونانية".

ويرى برنارد لويس(١) أن العلماء أخطأوا حينما ظلوا يعتقدون حقبة طويلة من الزمن أن أول اتصال جدي بين الثقافة الإسلامية وثقافة أوربا قد حدث نتيجة للحروب الصليبية ثم يؤكد أن حركة الفكر والعلوم العربية وصلت إلى الغرب عامة، وبريطانيا خاصة عن طريق آخر لا عن طريق الحروب المذكورة ويستند في رأيه هذا على التاريخ ووقائعه، فيذهب إلى أن أوربا شربت من مناهل العلوم العربية التي كانت تتدفق في الأندلس إذ أسس العرب في أسبانيا وصقلية مدنية زاهرة أرقى بكثير من أية مدنية معاصرة لها في ذلك الوقت في البلاد المسيحية وهي المدنية التي خلفت آثاراً في المدنيات المسيحية المعاصرة لها، حتى أنه بعد أن استعاد المسيحيون سياد م على تلك البلاد ظلت العلوم العربية مزدهرة مدة من الزمن، وكان من الملوك المسيحيين من يتكلم العربية ويوازي علماء العرب، وقد شرعت الثقافة العليا للعرب تنفذ إلى بلاد الفرنجة منذ عهد مبكر فقد كان المسيحيون الذين كانوا يتكلمون العربية من أهل أسبانيا يتمتعون بنفوذ قوى، كما أن يهود أسبانيا وصقلية الذين كانوا يتكلمون العربية والذين كانوا يشاركون أهل دينهم من الفرنجة لغة أخرى هي العبرية قد ساعدوا كذلك مساعدة كثيرة في نشر العلوم العربية في الغرب ونخص بالذكر هنا العالم الفيلسوف الأسباني إبراهيم بن عزرا من مدينة طولد والذي زار لندن في ١١٥٨ أو سنة ١١٥٩ ودرس هناك حقبة من الزمن كما نذكر عالماً إنجليزياً هو توماس برون الذي كان قاضياً في صقلية والذي ورد ذكره في الوثائق العربية باسم القاضي برون".

ويزعم ماكس فانتاجو أن حركة الاستشراق بدأت في أوائل القرن الثاني عشر بعد دخول الصليبيين إلى القدس، وبعد احتلالها بعشر سنوات اتصل مافر فرنس

---

(١) برنارد لويس، تاريخ اهتمام الإنجليز بالعلوم العربية ص ¾ بدون تاريخ ودون مكان الطباعة.

بريطاني "ايلاردي بات" خلال حجه بالعلماء العرب واستطاع أن يحمل معه إلى فرنسا نسخة من خمسة عشر كتاباً في هندسة إقليدس ونسخة أخرى من قوائم الخوارزمي الفلكية وفي "لاون" نقل هذين المؤلفين إلى اللاتينية حيث لم يكن معروفاً عن أحدهما في الغرب غير معلومات ابتدائية، وأما الآخر فقد كان مجهولاً جهلاً تاماً وبذلك دخل العالم اليوناني والعالم العربي في وقت واحد إلى أوربا أوائل القرن الثاني عشر ١١١٦م".

ويتجه يوسف جبرا إلى أن فلسفة العرب ومعرفتهم بفلسفة أرسطو قد أجبرت الرهبان إلى تعلم العربية في زمن مبكر حيث اضطروا إلى مناقشة الآراء الفلسفية، كما رغبوا في إحراز ألقاب (المستشرقين) مما يدل على أنه لم يكن يسمى مستشرقاً إلا الذي كان على معرفة تامة باللغة العربية و "انتشرت آراء أرسطو في أوربا بواسطة اختلاط الإفرنج بالعرب في الأندلس وصقلية، وكان هذا أول العهد بدعوى اقتباس أساليب التعليم على الطريقة الفلسفية لوضوحها وسهولة إدراك أسرارها، ولما كانت العلوم العربية المترجمة عن كتب أرسطو وغيره كافية للتعبير عن المفاهيم المختلفة وحل المعضلات اهتم الأوربيون بفلسفة أرسطو سعياً وراء الحقائق وبذلك حلوا الألغاز ومعميات كتبهم التي رسخت في عقول المتدينين والمتعصبين وهذا هو السر في اضطرار الرهبان إلى دراسة اللغة العربية كي يستطيعوا القيام بأداء المهمة الملقاة على عواتقهم وكي يحوزوا ألقاب مستشرقين".

الخلاصة:

لا يفوتنا أن نشير إلى أولئك الرواد الأوائل الذين حملوا لواء الاستشراق، وواجهوا مسئوليات شاقة وصعوبات بالغة في تحقيق أمانيهم، وعلى الرغم من ذلك اختاروا هذا الطريق واجتازوه بإراد م القوية، وعزيمتهم الصلبة من هؤلاء جريردي أورالياك (٩٣٨ – ١٠٠٣)،قسطنطين الأفريقي (المتوفي ١٠٨٧)، أوجودي سانتالا (١١٠٧ – ١١١٩) ديكويل (ألمع اسمه ١١٢٥)،آدلر أوف بات (١٠٧٠ – ١١٣٥)، بطرس المكرم (١٠٩٤ – ١١٥٦)،يوحنا داود الأسباني (منتصف القرن الثاني عشر)، يوحنا الأشبيلي (منتصف القرن الثامن عشر)،روبرت أوف نسترا اشتهر من عام (١١٤١ – ١١٤٨)،هرمان الدلماطي (المتوفي ١١٧٢)،أفلاطون التيفولي (١١٣٤ – ١١٥٤) ، دومنجو جونثالث (المتوفي ١١٨١)،دانيل أوف

مورلي (اشتهر بين ١١٧٠ – ١١٩٠) ،جيرلدي كريمونا (١١١٤ – ١١٨٧) ،ميخائيل سكوت (١١٧٥ – ١٢٣٦) ، ليبونارد وفيبونانش (١١٧٠ – ١٢٤١)، توماس هيبر نيكوس (المتوفي ١٢٦٩)، توما الأكويني (١٢٢٥ – ١٢٧٤) ،يونا فنتورا (١٢٢١ – ١٢٧٤)،أكبر الكبير (١٢٠٦ – ١٢٨٠) ،رايموندو مارتيي (١٢٣٠ – ١٢٨٤)،جوفروا (اشتهر ١٢٩٠) ،روجير بيكون (١٢١٤ – ١٢٩٤) ، الفرد دي ساراشل (أوائل القرن الثالث عشر)، أرنولد فيلانوبى (١٢٣٥ – ١٣١١)، رايموند لوليو (١٢٣٥ – ١٣١٤)، تورميد (١٣٤٢ – ١٤٥٢)، الأسقف جوستينياني (المولود ١٤٧٠) ليون الأفريقي (١٤٩٤ – ١٥٢٢)[١].

ويبدو مما ذكر آنفاً أن الرائد الأول الذي اهتم باللغة العربية وآدا ا هو جرير دي أوراليياك (٩٣٨ – ١٠٠٣) الذي حاول أن يتعرف على العالم الإسلامي وينقل معرفته إلى بلاده فهو أعظم شخصية في هذا العصر المبكر لالتقاء الفكرين العربي الإسلامي مع المسيحي اللاتيني، فهذا المواطن الفقير من مواطني أوكويتانيا، الذي لا حسب له ولا نسب في عصر لم يعرف غير الأحساب والأنساب، قد استطاع بما أوتي من فضائل نفسية ومواهب عقلية أن يشق طريقه ليصبح ناظراً لمدرسة رمز الأسقفية، ثم أستاذاً وناصحاً للأباطرة، ثم أسقفاً لرافنا، ثم يتربع أخيراً على عرش البابوية في روما تحت اسم سلفستر الثاني (٩٩٩ – ١٠٠٣)[٢].

وعلى الرغم من أن أكثر الباحثين قد اعترفوا بأن جرير كان فرنسي الجنسية وأول من استشرق[٣]، فإننا نرى يوسف جبرا يصر على أن أول من استشرق في فرنسا هو غليوم بوستيل (١٥٠٥ – ١٥٨١) الذي أسهم في دراسة الاستشراق إسهاماً قلما يضارعه أحد قبله أو بعده و "كان محباً للعلم مشغوفاً با ادلة والمحاورة في الأمور العويصة حيث كان يظهر عبقرية نادرة وقد كان لغوياً حاد الذهن جداً وقد تعلم كثيراً من اللغات خصوصاً الشرقية وذاعت شهرته وملأت كل أوربا ...

(١) نجيب العقيقي، المستشرقون ١٢٠/١ – ١٣٧، ط دار المعارف بمصر ١٩٦٤.

(٢) جلال مظهر، المرجع السابق ص ١٢٤.

(٣) محمد كرد علي، أثر المستعربين من علماء المشرقيات في الحضارة العربية ا مع العربي تشرين الأول ١٩٢٧.

ودخل إلى ميدان العلم من أيسر الأبواب وأصبح فيما بعد كالمنار يهتدي بنوره كل من يرغب في العلم خصوصاً في اللغات الشرقية وقد جد بوستيل في تعلم اللغة اللاتينية واليونانية والإيطالية والإسبانولية والبرتغالية والعبرانية والكلدانية والسريانية والأرمنية والحبشية والعربية حتى ذاعت شهرته وملأت الآفاق، وعلم بأمره ملك فرنسا فرانسوا الأول وكان يحب اللغة العربية والتركية ويتقنهما اتقاناً تاماً فألحقه بسفارته في تركيا لدى السلطان سليمان وأمره أن يحضر معه إلى باريس كل ما يستطيع الحصول عليه من المخطوطات النفيسة الشرقية[1] وقد كان لبوستيل أثر كبير في ـضة علم الاستشراق واستقلاله عن العلوم الأخرى كما وأن له تلاميذ كثيرون انتشروا في أوربا في القرن السادس عشر وقد أنشئ في عام ١٥٣٩م أول كرسي للغة العربية في باريس في الكوليج دي فرنس التي كانت قد أنشئت حديثاً ليشغله جيوم بوستيل وهو عالم متنور قام بنشر أولى الموجزات الدراسية وتربى على يديه تلاميذه كان من بينهم جوزيف سكاليجية الذي امتاز بتكوين استشراقي له أهميته النسبية في ذلك الحين وقد وضع في المكتبات مجموعات المخطوطات اللازمة للعلماء كي ينمي معارفهم كما أتاحت المطبعة ذات الحروف العربية للعلماء أن يستفيدوا من أعمال بعضهم البعض وعكفت مجموعة من المتخصصين على توفير أدوات العمل الضرورية، الأجروميات والمعاجم وطبعات النصوص[2].

من هنا انطلق الاستشراق في فرنسا إلى آفاق بعيدة وأخذ يشق طريقه إلى الأمام بحزم وإصرار متخطياً كل الصعاب حيث أخرج للعالم عدداً ضخماً من علماء الاستشراق[3] الذين أسهموا إسهاماً عظيماً في بناء صرح الحضارة الإنسانية.

وقد اتفق العلماء ومن بينهم الإنجليز على أول إنجليزي تعلم العربية وعني ا عناية كبيرة هو أدلا أوف بات (١٠٧٠ – ١١٣٥) الذي تعلم العربية والعلوم الأخرى في الأندلس وصقلية ومصر ولبنان وأنطاكية واليونان وتثقف بثقافة العرب إلى أقصى حد ممكن حتى لقد فضل مذهبهم العلمي والبحثي على المناهج الأخرى

---

(١) يوسف جبرا، المرجع السابق ص ١٥.

(٢) م. رودنسون، المرجع السابق ص ٦٨.

(٣) نجيب العقيقي، المرجع السابق ١٧١/١ – ٣٣١.

جميعها وله آثار عديدة خاصة في الفلك والرياضيات وأثر في وزملائه الآخرين مثل ميكائيل سكوت (١١٧٥ – ١٢٣٦) وغيره، من المؤكد أنه أول عالم بالعربية في هذه البلاد، وكان معلماً لهنري الثاني و "قد قام برحلات واسعة في أسبانيا والشام وترجم عدداً من النصوص العربية إلى اللغة اللاتينية ومن بين الذين أقبلوا في القرنين الثاني عشر والثالث عشر على طلب المعرفة في المشرق رجعوا لينيروا أذهان مواطنيهم، دانيال من مورلي وميكائيل سكوت العظيم المنجم والسميائي الذي أحرزت ترجمته لأرسطو من العربية شهرة عظيمة وكان لها قيمة كبيرة في الحركة الأولى للنهضة الأوربية، ومن الشائق أن أول كتاب طبع في إنجلترا وهو (حكم الفلاسفة وأقوالهم) كان ترجمة لمصنف عربي رائج.

وعلى الرغم مما أسهم به إدلارد وسكوت في الدراسات الشرقية عامة والعربية خاصة في بريطانيا إذ أضاء سبل الاستشراق أمام الآخرين وأيقظا حماسة المتعطشين للمعرفة، فإن العلماء يؤكدون أن أبا الدراسات العربية في بريطانيا هو وليم بودول (١٥٦١ – ١٦٣٢) خريج كمبريدج وأستاذ العربية فيها بعد ومؤسس منهج تدريسها ... وقد كتب بدول "مقالة شائقة بين فيها أهمية اللغة العربية وضرورة دراستها، لذكر أ ا لغة الدين الوحيدة وأهم لغة للسياسة والعمل من الجزائر إلى الصين وأسهب في ذكر قيمتها الأدبية والعلمية، وقد حاز بدول هذا بعض الشهرة في أيامه وذاع صيته كمستعرب في أنحاء أوربا وأهم أعماله جمعه معجماً عربياً في سبعة مجلدات لم ينشر لسوء الحظ، ويمكن أن نذكر ضمن مؤلفاته المطبوعة بعض النصوص العربية المطبوعة في إنكلترا ودراسات في القرآن الكريم ومعجماً للمفردات العربية المستعملة في اللغات الغربية منذ الأزمنة البيزنطية حتى أيام حياته "و "هو الذي أصدر أول ترجمة إنجليزية للقرآن".

ومما لاشك فيه أن الدراسات الشرقية عامة والعربية الإسلامية خاصة قد قفزت في بريطانيا مع ظهور هؤلاء الرواد إلى آفاق واسعة وأخرجت عدداً ضخماً من علماء الاستشراق تفخر بريطانيا بانتمائهم إليها وإسهامهم الكبير في الثقافة الإنسانية ورفع شأ ا.

ويبدو أن أول إيطالي ذي شأن تعلم العربية وعني بدراستها هو جيرار دي كريمون (١١١٤ – ١١٨٧) الذي أسهم إسهاماً عظيماً في نشر الوعي الاستشراقي

في أوربا عامة وفي بريطانيا خاصة إذ "لم تكن التراجم اللاتينية من الكتب العربية ذات أهمية خاصة حتى ولد سنة ١١١٤ جيرار دى كريمون ... وقد ثابر هذا العلامة على الاطلاع وترجمة الكتب القيمة ومما ترجمه كتاب (كناش) وكتاب (الأحجار) لأرسطو ومالينوس وكتاب (في علم النجوم) لجابر بن أفلح وكتاب (الطب) لابن سينا وكتاب آخر في الأدوية ليحيى بن سرابي وهذه الكتب كلها مهدت السبيل لانتشار العلوم العربية في أوربا"وقد قضى معظم حياته في طليطلة حيث عكف على دراسة المصنفات العربية وترجمتها.

ومن الإيطاليين الذين قدموا للاستشراق خدمات جليلة ودفعوا به دفعاً قوياً إلى الأمام، توما الأكويني (١٢٢٥ – ١٢٧٤) الفيلسوف المسيحي الأكبر الذي اهتم بالدراسات الفلسفية وخاصة الفلسفة العربية إذ قضى جل حياته باحثاً فيها وناظراً إليها ودارساً علاقتها بالفلسفة اليونانية فأدى بنشاطه هذا دوراً كبيراً في نشرها ونشر الفلسفة الرشدية خاصة وسيطر ا على الأوساط الكنيسة في عصره على الرغم من محاربته إياها "ولما تفشت الرشدية في باريس وكانت مشبوهة في نظر الكنيسة دافع عن آراء أرسطو لا حباً فيه بل تعصباً على ابن رشد وصد في الوقت نفسه هجمات زملائه الرهبان الذين لا يأخذون بالعقل وقد انتصر على الرشدية انتصاراً أدى إلى تحريمها عام ١٢٧٠حيث ظهر" مرسوم تحريم القضايا الرشدية الذي صدر عن أسقف باريس، وقد تضمن هذا المرسوم ثلاث عشرة قضية ... وهي ليست مستقلة الواحدة عن الأخرى بل مرتبطة بضعها ببعض بحيث يمكن ردها، أو رد ما كان منها فلسفياً إلى أصول أربعة قدم العالم، علم الله الجزئيات وعنايته ا، وحدة العقل، خرمة الإنسان .

وقد تبينت من دراستنا أن الاستشراق في ألمانيا بدأ مبكراً نسبياً على الرغم من عدم اعتراف العلماء الألمان أنفسهم بذلك، كما سيتضح فيما بعد وأول ألماني تعلم العربية وعنى بدراستها وأشبع مه بدراسة الفكر الإنساني من موارده هو ألبرت الكبير (١١٩٣ – ١٢٨٠) الذي دعي بدراسة الفكر المسيحي دراسة لم يسبق إليها، وتعرف على فلسفة أرسطو عن طريق اللغة العربية، وتفوق على معاصريه وعد بحق من أكابر أساتذة المسيحيين في الفلسفة واللاهوت، وعنه أخذ توما الأكويني حتى قبل "لولا ألبرت لما وجد توما"، ومما لا ريب فيه أنه "كان أول من نشر آراء أرسطو

طليس ومذهبه بين قومه وقد ولد ألبرت الكبير سنة ١١٩٣ في ألمانيا وتوفي سنة ١٢٨٠ ... و "لما تخرج من مدرسة باريس وتفوق على أقرانه وذاع صيته في الفلسفة وعلوم الدين استدعي إلى ألمانيا ورشح لمنصب أسقف ... وقد أدهش جميع معاصريه بسعة مداركه وسمو آرائه ومعلوماته ... وجمع كل مخطوطات أرسطو والمباحث الموضوعة في كتب التفاسير البيزنطية واليهودية والعربية وكان يقتبس من كتب الفارابي وابن سينا الغزالي وكانت آراؤه التي أظهرها في كتبه الفلسفية مطابقة تماماً لآراء أرسطو ويمكننا أن نعتبره رسول هذا الفيلسوف الكبير في ذلك الوقت؛ على أن الآباء المرسلين المبشرين لم تظهر آثار مجهودا م إلا في القرن السادس عشر بعد الميلاد في الوقت الذي أخذت سيرة ألبرت تنجلي فيه بأكبر مظاهرها".

وعلى ضوء ما قدمناه يتضح أن ألبرت الكبير كان أول مستشرق ألماني عني بثقافة عصره واستقى من مناهل أرسطو كما استقى من مناهل فلاسفة الإسلام الكبار إذ لم تكن هناك طرق أخرى لدراسة الأول دون الإحاطة بآثار هؤلاء العباقرة من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا الغزالي وابن رشد وغيرهم وقد يدهش الدارس عندما يرى باحثاً ألمانياً يعد رايسكه أول من استشرق في ألمانيا وقف حياته على دراسة العربية وآدا ا ... و"كان كلما تعمق في دراسة اللغة العربية زاد شغفه ا وإقباله عليها فسافر إلى ليدن في هولندا للإطلاع على كنوز مخطوطا ا، واهتم بالشعر الجاهلي والمعلقات وخاصة معلقة طرفة بن العبد وشرحها لابن النماس، وتمكن من وضع منهج خاص لدراسة الشعر العربي، كان مثالاً أخذت به الأجيال التالية.

وعندما يضع الباحث ألبرت الكبير في مكان الصدراة فإنه لا يفعل ذلك ليقلل من قيمة رايسكة، بل أنه يتمشى ما يؤكده التاريخ من أن ألبرت الكبير كان حقاً أباً للدراسات الاستشراقية في ألمانيا ولا عبرة بما يقول ديتريش لأنه يتعارض مع نفسه عندما يقول .. "نرى أن الدراسات العربية في ألمانيا قد بدأت بدراسة متواضعة في القرن السادس عشر ثم أخذت تتطور حتى أصبحت فرعاً مستقلاً من العلوم

النظرية متأصيلاً في أفق الثقافة الألمانية من باحث أو معهد للدراسات العربية والشرقية[١].

فإنه فيما نعتقد أراد أن يؤكد أن الاستشراق في ألمانيا قد أخذ أبعاداً جديدة على يد رايسكه ودراساته المنهجية في الأدب العربي عامة والشعر الجاهلي خاصة بحيث يمكن القول حقاً بأنه كان أول من جعل اللغة العربية وما يتعلق ا علماً ودرساً مستقلاً في ألمانيا كلها[٢]).

وإذن فقد أخذ الاستشراق في ألمانيا يخطو خطوات جبارة من عهد ألبرت الكبير ورايسكه وغيرهما حتى الآن فقدم عدداً ضخماً من علماء الاستشراق[٣] الذين أسهموا إسهاماً عظيماً في الفكر الإنساني والفكر المسيحي ووثقوا عراها بالفكر الإسلامي الذي أثر من جانبه في الفكر الألماني وآدابه على نحو سواء.

أما الاستشراق في روسيا فإنه حديث العهد نسبياً على الرغم من قيام علاقات بينها وبين العرب منذ زمن بعيد، يبدأ منذ العصر العباسي الأول عن طريق التجار البغداديين الذين يترددون على روسيا "للبيع والشراء وأقدم وصف عربي لروسيا كتبه أحمد بن فضلان الذي أوفده المقتدر (٩٢١م) إلى ملك البلغار وكان يقيم على ضفاف الفولجا، وعن طريق حجاج الروس إلى بيت المقدس اللذين وصفوا ما شاهدوه في رحلا م، ومن أثرها رحلة الأب دانييل (١١٠٦ - ١١٠٨) وقد كتبه بالروسية ثم ترجمت إلى الفرنسية[٤]".

ولكن من الصعب جداً اعتبار الأب دانييل هذا مستشرقاً بالمعنى العلمي الصحيح الذي حددناه من قبل، على الرغم من إثارته اهتمام الروس بعمله المذكور ويحدثنا التاريخ عن علاقة الروس بالمغول عندما اجتاح هؤلاء الأخيرون بعض مناطق روسيا وأسسوا ولايات فيها وقد اختلط الروس بالمغول، ثم بالمسلمين وحضار م، و

---

(١) ألبرت ديتريش، المرجع السابق ص ٢٦.

(٢) يوهان فيوك، ورقة من تاريخ الاستشراق في ألمانيا، يوهان يعقوب رايسكه ص ١٨٨/١٧٨ مجلة الأفكار والفنون عدد ٢٦/١ سنة ٦٥/٦٣ هامبرج.

(٣) نجيب العقيقي، المرجع السابق ٦٩٢/٢ - ٨١٠.

(٤) نجيب العقيقي، المرجع السابق ٩١٥/٣.

"لما سقطت الإمبراطورية المغولية اتجهت روسيا، منذ القرن السادس عشر إلى آسيا، وربط الإسلام بينهما بعد أن أصبح فيها نحو ثلاثة وعشرين مليوناً من المسلمين في القوقاز لما ارتبط الروس باللغة العربية بروابط دينية وتاريخية وثقافية وثيقة، لطالما فاخرت روسيا بإسهام مفكريها في ثراء التراث العربي: كالخوارزمي والبيروني وابن سينا والفارابي[(١)]"،وغيرهم.

ومن هنا يمكن القول بأن للاستشراق الروسي أهمية خاصة للفكر الإسلامي والعربي معاً، على الرغم من حداثة عهده واتجاهه الديالتيكي في العصر الحديث، ويحدد العلماء الروس أنفسهم بداية الاستشراق لديهم بقرن ونصف قرن و "طبيعي أن تحديد تاريخ الاستشراق الروسي بمائة وخمسين سنة هو تحديد تقريبي إذ كانت في روسيا مدارس لدراسة لغات الشرق الأوسط منذ أيام بطرس الأكبر كما نفهم من كتابات مطران مكاريوس بن الحلبي الأنطاكي التي وصف فيها رحلاته إلى روسيا والتي تعود إلى عام ١٦٥٤ أنه كان يؤجر مكتباً للمترجمين في موسكو في تلك الأيام وكانوا يقومون بترجمة النصوص العربية ويجيدون اللهجة المصرية، كما أن هناك وقائع أخرى تثبت وجود بوادر علم الاستشراق في روسيا في أوائل القرن الثامن عشر ونذكر منها على سبيل المثال أن المدعو بوسينكوف من بطرسبيرج قد قام بترجمة القرآن إلى اللغة الروسية لأول مرة ١٧١٦ وأن مطبعة عربية أسست عام ١٧٢٢ في مدينة سامارا على الفولجا "وهي مدينة كويبتشف اليوم "وكانت تقوم بطبع الكتب الدراسية وفي عام ١٧٥٤ طرح لومونوسف وهو العلامة الروسي الكبير مسألة تأسيس كلية اللغات الشرقية التابع لأكاديمية للعلوم الروسية وصدرت في مدينة سمودنسك عام ١٧٦٣ أول ترجمة روسية لكتاب "ألف ليلة وليلة" ونشر جيحانوف أستاذ اللغات الشرقية في مدينة توبولسك في سيبريا أول كتاب في النحو والصرف باللغة العربية كل هذا معروف. ومع ذلك فإننا نحدد تاريخ علم الاستشراق في روسيا بمائة وخمسين عاماً، وذلك لأننا نقصد تطور الاستشراق كعلم مستقل يضم عدداً من الفروع، وقد نشأ هذا العلم في نوفمبر "تشرين الثاني عام

(١) نجيب العقيقي، المرجع السابق ٩١٥/٣.

١٨١٨ مع تأسيس المتحف الآسيوي في بطرسبرج الذي تحول فيما بعد إلى أكبر مركز للاستشراق في روسيا".

وقد اتضح أن الاستشراق في روسيا استطاع بفضل جهود أولئك الرواد الأوائل وتلاميذهم أن يستقل بـدفه واتجاهه وأصوله وفروعه، وأن يقدم عدداً عظيماً من علماء روسيا المستشرقين للثقافة الإنسانية الذين أسهموا إسهاماً فعالاً في توثيق روابط العرى بين روسيا والعرب، حيث كرس أكثر من جيل من المستشرقين الروس حيا م لوصف وشرح ودراسة تلك الثروة الفكرية التي ترجع إلى أكثر من ألف عام فأول من وصف ودرس مجموعات المخطوطات العربية في المتحف الآسيوي كان الأكاديمي د. فرين وواصل عمله المستشرقان الكبيران ب. دون وف. روزين اللذان أصدرا في منتصف أواخر القرن الماضي "جداول" ا وصف للمخطوطات العربية والشرقية الأخرى في مختلف خزانات بترسبرج ".

وبعد هذه الدراسة الموجزة والإشارة إلى بعض الرواد الأوائل في الاستشراق يجدر بنا أن نتجه إلى الأندلس وأسبانيا والبرتغال، لعلنا نجد فيها جواباً شافياً عن بداية حركة الاستشراق في أوربا.

لقد رأينا أن العرب دخلوا أسبانيا عام ٧١١ وهذا واقع تاريخ ثابت وإذا كان الأمر كذلك فإن الواجب يقتضينا أن نبحث عن نشأة حركة الاستشراق في القرن الثامن الميلادي في الأندلس، وذلك لحتمية استعراب بعض العناصر لا بسبب الضغط لأن التاريخ يؤكد أن العرب لم يفعلوا ذلك قط، وإنما بسبب رغبتها في فهم عقلية الفاتح وأفكاره واتجاهه وسبب قوته وتفوقه، ودستوره وعقيدته وفلسفته وأدبه وهناك أدلة قاطعة على أن الاستشراق قد نشا حقاً في منتصف القرن الثامن الميلادي في الأندلس فقد وجد نص مبكر من القرن التاسع للميلاد يتحدث فيه الفارو المسيحي القرطبي عما حدث مع أهله فيقول "إن إخواني في الدين يجدون لذة كبرى في قراءة شعر العرب وحكايا م، ويقبلون على دراسة مذاهب أهل الدين والفلاسفة المسلمين لا ليردوا عليها وينقضوها، وإنما لكي يكتسبوا من ذلك أسلوباً عربياً جميلاً صحيحاً وأين تجد الآن واحداً من غير رجال الدين يقرأ الشروح اللاتينية التي كتبت على الأناجيل المقدسة؟ ومن سوى رجال الدين يعكف على دراسة كتابات الحواريين وآثار الأنبياء والرسل؟ ياللمسرة إن الموهوبين من شبان النصارى لا

يعرفون اليوم إلا لغة العرب وآدا ا ويؤمنون ا ويقبلون عليها في م وهم ينفقون أموالاً طائلة في جمع كتبها، ويصرحون في كل مكان بأن هذه الآداب حقيقة بالإعجاب فإذا حدثتهم عن الكتب النصرانية أجابوك في ازدراء، بأ ا غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم بل لقد أنسى النصارى حتى لغتهم فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحداً يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتاباً سليماً من الخطأ، فأما عن الكتابة في لغة العرب فإنك واجد فيهم عدداً عظيماً يجيدو ا في أسلوب منمق بل هم ينظمون من الشعر العربي ما يفوق شعر العرب أنفسهم فناً وجمالاً.

وإذا كان الأمر قد وصل إلى هذا الحد مع أهل الأندلس في أوائل القرن التاسع الميلادي من حيث الاهتمام بالعربية وآدا ا، فمن الضروري إذن أن تكون نشأته وميلاد حركته قبل ذلك بزمن غير قصير ليكون في الإمكان أن يحدث فيه مثل هذا التطور والتغيير إذ "ارتقت حضارة العرب بالأندلس في ميادين الأدب والمعمار والفنون والصناعات التقليدية والعلوم والفلسفة وانتقلت إلى أوربا من طريق أسبانيا بعد أن انفعل ا الأسبانيون أنفسهم[(١)]".

ولو أخذنا دليلاً قاطعاً آخر وهو سيطرة العرب المطلقة حينئذ على البحر الأبيض المتوسط[(٢)] وجزره الواقعة بين شاطئيه الجنوبي والشمالي مثل قوصره ومالطة وسردينيا، وصقلية وكرسيكا وغيرها، لكنا على حق عندما نقول أن الاستشراق قد نشأ هناك بعد زمن قليل من دخول العرب الأندلس وسيطر م على تلك الجزر فهناك كان الاتصال المباشر وغير المباشر وهناك وبدأت تلك الحركة العلمية الجبارة التي نمت وترعرعت حتى أصبحت كائناً مستقلاً بذاته وذلك في الوقت الذي أمسى فيه الغرب مستعداً استعداداً كافياً للشعور بالحاجة إلى معرفة أعمق، وعندما أراد آخر الأمر أن يتصل بالفكر القديم التفت أول ما التفت لا إلى المصادر الإغريقية، ولكن إلى المصادر العربية[(٣)].

---

(١) عثمان الكعاك، الحضارة العربية في حوض البحر الأبيض المتوسط ص ٤ وما بعدها.

(٢) عثمان الكعاك، المرجع السابق ص ٤٥/٨.

(٣) جورج سارتون، مقدمة لتاريخ العلم، نقلاً عن روم لاندو الإسلام والعرب ص ٢٤٦/٢٤٥ ترجمة منير البعلبكي للملايين بيروت ١٩٦٢.

ولا غرابة في ذلك فحيثما ذهب العرب وأينما وصلوا أسرعوا في إنشاء المدارس والجامعات والمراكز ومعاهد البحث والترجمة، ففي القرن العاشر الميلادي كان يوجد هناك مركز للترجمة من العربية إلى اللاتينية باعتبار أن العربية هي لغة الثقافة العالمية يؤمئذ وأن اللاتينية هي لغة النقل العلمي عند الأوربيين"،وقد كانت هذه المؤسسات العلمية تضيء الطريق أمام آلاف المتعطشين للمعرفة من الأوربيين وغيرهم قروناً عديدة، فنحن على حق إذن عندما نؤكد صراحة أن حركة الاستشراق قد بدأت في الأندلس في منتصف القرن الثامن الميلادي، وبرغم أن التاريخ لم يحتفظ إلا بالأسماء المشهورة وذلك لأن الإقبال على العربية كان جماعياً لا فردياً ويعترف بذلك المؤرخ الإنجليزي جورج ميلر صراحة في كتابه "فلسفة التاريخ" حين يقول: "إن مدارس العرب في أسبانيا كانت هي مصادر العلوم، وكان الطلاب الأوربيون يهرعون إليها من كل قطر يتلقون فيها العلوم الطبيعية والرياضية وما وراء الطبيعة، وكذلك أصبح جنوب إيطاليا منذ أن احتله العرب واسطة لنقل الثقافة إلى أوربا، وممن ورد تلك المناهل الراهب جريرت الفرنسي .. فدرس فيها وفي قرطبة الرياضيات والفلك ثلاث سنين ثم ارتد إلى قومه ينشر بينهم علوم الشرق وثقافة العرب، فرموه بالسحر والكفر ولكنه ارتقى إلى سدة البابوية سنة ٩٩٩ باسم سلفستر الثاني كذلك تخرج على علماء قرطبة شانجة ملك ليون وأستوريا وأولع بعض أمراء إيطاليا بالعربية وعدوها لغة الأدب العالمي، وأوصى الراهب روجر بيكون الإنجليزي في كتبه بتعلم اللغة العربية وقال "إن الله يؤتي الحكمة من يشاء ولم يشأ أن يؤتيها اللاتين وإنما آتاها اليهود والإغريق والعرب " ومما لا ريب فيه أن المدارس العربية هذه ظلت تشغل بدأب وأناة جميع ميادين المعرفة كما عنيت بترجمة آثار العلماء اليونانيين والمسلمين من العربية إلى اللاتينية حتى تأكيداً لذلك نشر على سبيل المثال لا الحصر إلى إنشاء مدرسة للترجمة في طليطلة عام ١١٣٠م تولاها الأسقف ريهوند ونقلت روائع الأشعار العربية إلى اللاتينية وأعا م على ذلك اليهود فبعثت هذه الترجمة في أوربا الخامدة شعوراً لطيفاً، وروحاً طيبة، وتضافرت على هذا ا هود النبيل قواعد أخرى للترجمة طوال القرنين الثاني عشر والثالث عشر والرابع عشر حتى بلغ ما ترجموه من العربية ثلاثمائة كتاب وكان أكبر ما ترجم في هذه العهود كتب الرازي، وأبي القاسم الزهراوي وابن رشد وابن سينا وما نقل إلى

العربية من اليونانية لجالنوس وأبقراط وأفلاطون وأرسطو وأقليدس إلخ ... وظلت هذه الكتب المنقولة منهاجاً للتعليم في جامعات أوربا خمسة قرون أو ستة واحتفظ بعضها بقوته وقيمته حتى القرن التاسع عشر".

ويبدو أن أحمد حسن الزيات لم يلاحظ أن كلارك أراد أن يقلل من عدد الكتب المترجمة، أو أنه قصد الإشارة فقط إلى كتب الطب وحدها المترجمة من العربية إلى اللاتينية.

وقد سبب هذا النشاط العلمي العظيم في الأندلس استشراق عدد ضخم من أهل الغرب ويذكر لنا التاريخ بعض الأسماء الرائدة التي لعبت دوراً في القرن الثاني عشر في هذا الميدان مثل يوحنا الأسباني، ويوحنا الأشبيلي، وهرسان الدلماطي، وأفلاطون التفولي، ودومنجو جونثالث وغيرهم، وقد استشرق عدد ضخم من الأسبانيين بعد ذلك وانخرطوا في الاستشراق ولعبوا دوراً عظيماً في نشر الثقافة الإنسانية عامة وكشف دور العرب العظيم في النهضة الأوربية الحديثة وإبراز أسباب تقدمهم السريع في سنوات قليلة بعد اعتناقهم الإسلام.

ومهما يكن من أمر فإن "الأوربيين حينما أقدموا على الاقتباس من حضارة الشرق العربية والإسلامية، وحينما أصبحت هذه الحضارة الشرقية هي أساس حضارة القارة الأوربية، أصبح معظم الأوربيين مستشرقين فقد وجد الأوربيون في حضارة العرب ما يناسب احتياجا م وسد الفراغ الموجود لديهم، وكان في الحضارة العربية من المرونة والواقعية ما يجعلها تناسب الشعوب الأوربية على اختلاف بلادها وأجناسها وثقافتها"، ومن هنا كان ميلاد الاستشراق حينما التقى الأوربيون بالثقافة العربية الإسلامية المتفوقة على حضار م وظلت حركة الاستشراق تنمو وتزدهر حتى استطاعت تكوين صرحها العلمي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر .

٣- أطوار الاستشراق

مرت حركة الاستشراق منذ نشأ ا الأولى حتى القرن العشرين بأطوار ثلاثة: التكوين والتقدم والانطلاق .

الطور الأول:

لقد كان ميلاد الاستشراق في القرن الثامن الميلادي، وإن كان في الإمكان أن نعثر على بداياته الأولى عند قدماء اليونان من أمثال هرودوت، واسترابون، وبليني وغيرهم.

ومن أهم الأسباب التي وجهت أنظار الدول الأوربية إلى جزيرة العرب، ما ورد في كتب هرودوت، مؤرخ القرن الخامس قبل الميلاد، وتيبوفراست تلميذ أرسطو، الذي تحدث حديثاً شيقاً عن طبوب بلاد العرب الشهيرة في كتابه "تاريخ النبات" والجغرافي اليوناني استرابون، في مستهل القرن الأول للميلاد، والمؤرخ الروماني بليني في القرن الثاني للميلاد الذي وضع لوائح بأسماء القبائل والمدن والقرى الموجودة في وسط الجزيرة العربية، وإذن فقد نشأت البذور الأولى للاستشراق قبل الميلاد بعدة قرون ولكنها كانت في حاجة إلى قوة تنميها وتدفعها إلى الأمام بخطوات حثيثة ولم تتهيأ هذه القوة إلا بظهور الإسلام، واندفاعه نحو الغرب الذي اضطر إلى دراسته والبحث فيه وفي كل ما يتعلق به.

وبعد ميلاده كعلم متميز في القرن الثامن الميلادي أخذ يشب ويترعرع في كنف الكنيسة التي كانت ترعاه وتوجهه وتستغله بكل وسعها وإمكانيا ا، وقد اتسمت هذه العصور كلها بتعصبها الأعمى ضد الإسلام ورسوله وظلت مبادئه وتعاليمه عبئاً ثقيلاً على العقل الأوربي الذي لم يتمكن لفترة طويلة أن يفرق بين الحق والباطل، ولعله لم يستطع بعد أن يفعل فيما يتعلق بالعرب والإسلام.

فمنذ اتصل الغرب بالعرب عن طريق الأندلس بدأ أصحاب الفكر فيه يعادون المسلمين ويهاجمو م وظلت هذه الطريقة متداولة رائجة حتى عصرنا هذا، وقد لعبت الكنيسة دوراً رئيسياً في هذا التعصب الأعمى وكان أجدر ا أن تجري وراء الحق مهما كان مصدره، ويعبر عن رأيها هذا أحد مؤرخيها وفي كتابه (تاريخ فريديجير) عندما تناول الأحداث التي وقعت خلال حكم الإمبراطور قسطنطين والإمبراطور كونستان اللذين ورثا هرقل قائلاً: "قام العرب بعمليات تخريب مروعة

وبعد أن استولوا على بيت المقدس وقلبوا نظام الحكم في مدن أخرى غزوا مصر العليا والسفلى واستولوا على الإسكندرية و بوها، وخربوا أفريقيا كلها واستولوا عليها[1] ".

وظلت العقلية الأوربية تفكر ـذه الطريقة إلى ما قبل الحروب الصليبية إذ كانت على معرفة ناقصة بالشرق وإن لم يكن لها عذر في ذلك، ومع أ ا كانت تعايش الأندلس الإسلامية، فإن حقدها الديني وتعصبها الشديد لم يتركا لها مجالاً كافياً للتفكير في الحقيقة وما وراءها وهكذا كان الواقع على الرغم من أن بعض أفرادها قد رحلوا إلى الشرق قبل تلك الحروب، وكانوا في أثناء إقامتهم فيه يتعرفون على المسلمين في موطنهم الأصلي ويبحثون في تصرفا م وعادا م.

وأيا ما كان الأمر فإن هذا الطور يحتل مكاناً بارزاً في تاريخ الاستشراق الذي أخذ يخطو نحو آفاق واسعة وذلك لأن أوربا بدأت تراقب عن كثب ما كان يجري في طليطلة، وما كان يدور في بغداد، وكثيراً ما يتحدث التاريخ عن البعثات المختلفة، كما يتحدث عن صلات الإمبراطور شارلمان بالخليفة هارون الرشيد، ويبدو أن شارلمان كان على معرفة تامة بأمور الشرق، كما كان على معرفة كاملة بأمور الأندلس، وقد كانت معرفته هذه بمثابة الحافز له على أن يسلك في إمبراطوريته طريق العرب بالنسبة للحركة العلمية، فأخذ يقرب العلماء المسلمين بالنهضة العربية ومن بينهم رجل فذ اسمه (الكوان) الذي كان يلم بكثير من المعارف العربية عن طريق اللاتينية والعبرية وعندما لاحظ رغبة شارلمان الشديدة في ـضة بلاده بدأ يؤسس المدارس المختلفة وا ـامع العلمية على غرار المدارس العربية، وأمر بتدريس العلوم الحديثة فيها، ولما قوى نفوذه قام بإدخال هذه العلوم في المدارس التي كانت تسيطر عليها الكنيسة ووضع مناهج مفصلة لتدريس الجغرافيا، والموسيقى، والطب، والفنون.

وقد فزعت الكنيسة من هذه العلوم الحديثة فقامت بإلغاء دارستها بعد موت شارلمان بوقت قصير، غير أنه لم يمض زمن طويل حتى اعتلى عرش فرنسا الملك شارل، حفيد شارلمان، الذي صمم على أن يسلك في حكمه طريقة جده، فقرر

---

(١) م. ردونسون، المرجع السابق ص ٥١ نقلاً عنه.

إعادة كل ما كان في عهده من برامج ثقافية وألا يلتفت نظره إلى غضب الكنيسة ورجالها ضد النهضة الحديثة فاستدعى عالماً إنجليزياً يسمى "جون أريجينا" كان ملماً بالعربية واليونانية والعبرية ومنحه سلطات واسعة في مجال التربية، فوضع برنامجاً ثقافياً بناءً يمكن إيجازه في نقاط ثلاث:

الأولى: ترك مهمة التدريس في المدارس الأوروبية إلى أساتذة من العرب ومن اليهود المسلمين إلماماً واسعاً بالثقافة العربية، وإلى أساتذة من الأوربيين الذين ذهبوا إلى أسبانيا وأتموا دراسا م في مدارسها العربية.

الثانية: إرسال أكبر عدد ممكن من الطلاب الغربيين إلى الأندلس لتلقي العلم على أيدي العرب، حتى يعدوا أنفسهم لتحمل مسئولية التوسع الثقافي في أنحاء البلاد.

الثالثة: ترجمة أهم الآثار العربية، وبصفة خاصة ما كان متصلاً منها بالآداب - والعلوم والفنون والطب والفلسفة إلى اللغة اللاتينية التي كانت لغة الثقافة هناك في ذلك الوقت[1].

ويبدو أن نتائج ا هود العلمي لهذا العالم الإنجليزي قد ظهرت بسرعة، وتوطدت العلاقات الثقافية بين الغرب والعرب، وانتشرت الرغبة في دراسة العلوم الطبيعية والرياضية والفلسفية، وفي اية القرن التاسع الميلادي جلس على الكرسي البابوي البابا سلفستر الثاني الذي درس في الأندلس هذه العلوم واقتنع بفائد ا وتأكد من ضرور ا بالنسبة لأوربا وأراد لها أن تحذو حذو العرب في ضتهم حتى لقد أصدر قراراً يقضي بأن تترجم إلى اللغة اللاتينية الآثار العقلية العربية في مختلف العلوم والآداب والفنون، ولكي يضرب للناس مثلاً في هذا الميدان بدأ هو نفسه بترجمة بعض الكتب الفلسفية والرياضية والطبيعية، ومن أجل ذلك بقى أثر الحضارة العربية ينتشر ويتغلغل في الأوساط الأوربية بالرغم من عداء الكنيسة لهذه النهضة ومن تحيز رجال الدين لتعاليمهم الخاصة.

كان هذا هو الذي حدث خلال المرحلة الأولى من مراحل النهضة الأوربية الحديثة ومنه نرى مبلغ اعتماد أوربا على العرب، وعلى آثارهم ومدارسهم في بيئة

(١) حسن عون، صور ملهمة من واقع ا تمع العربي ص ٢٦٤/٢٦٥.

الأندلس، كما نرى مبلغ أهمية الاستشراق ودوره الفعال في خطوات أوربا العلمية الأولى لبناء صرح نهضتها الحديثة.

الطور الثاني:

كانت الحروب الصليبية سبباً في تحول كبير في العقلية الغربية التي شرعت في دراسة الحياة الإسلامية حيث تأكد لها أن المسلمين يمتازون بصفات تستحق الدراسة والتقدير، فهم أمة ناهضة تحررت من قيود بالية كانت لا تزال في الغرب محل القداسة، أمة انطلقت إلى آفاق واسعة تتسم بأهداف الإنسان الحر وآماله الكبيرة غير أن العقلية الأوربية التي ظلت ضيقة الأفق لم تستطع حينئذ أن تحرر نفسها من كل قيودها وبدلاً من أن تنطلق هي الأخرى لتحلق في آفاق رحبة انطوت على نفسها وكبلت حريتها وظلت تعادي الإسلام بشدة وعنف لأن هزيمتها في الحروب الصليبية جعلتها تحمل في طياتها مرارة شديدة وعداوة ضارية.

ولكن مهما يكن من أمر هذه الحروب وعلاقاتها بالعقلية الأوربية الضيقة حينئذ فإنه مما لا شك فيه أنها قد تسببت في انتشار الاستشراق على نطاق واسع جداً، إذ "أدى قيام الحروب الصليبية إلى ازدياد روح التعصب الديني، وانعكست هذه الروح على الاستشراق فقد بدأ الجاحدون للإسلام من الأوربيين يتعلمون اللغة العربية، لا حباً فيها ولكن ليتخذوها وسيلة إلى فهم القرآن، وسلاحاً في مناقشته وقد أدركوا حينئذ أن المناقشة عن علم، أجدى وأقوى من المناقشة بغير سلاح ولا عدة.

ويجب أن نتعرف أن التعصب الأوربي كان قوياً ومع ذلك لم يكن هو الدافع الوحيد لتعلم العربية بل كان يكمن في النفوس دافع أقوى وأعمق إذ أدرك الغرب خلال حروبه الصليبية مع الشرق أنه يتفوق عليه فكرياً وحضارياً واقتصادياً فإذا أراد أن يتقدم ويتحرر فلابد أن يسير في الطريق الذي سارت فيه شعوب الشرق قبله ولذلك شرع في إنشاء المدارس والمعاهد والمراكز وفي تعلم الحضارة العربية التي كانت من أقوى البواعث لنهضة المسلمين العلمية والفكرية ومن هنا بدأ اهتمام أوربا باللغة العربية يزداد وينتشر حتى اهتم فريدريك الثاني ملك صقلية في نهاية القرن الثاني عشر الميلادي، والفونس ملك قشتاله في منتصف القرن الثالث عشر الميلادى بنقل العلوم العربية وترجمة كتبها، واقتدى ملوك أوربا وأمراؤها بهما وسرعان ما

رأي الأوربيون بعد أن لجأوا إلى السيف أولاً فلم ينالوا ما يبتغون أن يعمدوا إلى وسيلة أخرى أمر من السيف وأدهى فقد عقدوا مؤتمراً كبيراً في فيينا عام ١٣١١ ميلادية ترأسه الباب كليمان الخامس وقرروا أن تؤسس في باريس وبولون وأكسفورد، وسلمنكه مدارس خاصة تدرس فيها العربية والعبرانية والكلدانية لتخريج وعاظ أشداء يستطيعون تنصير المسلمين واليهود أو تشكيكهم فيما هم به يؤمنون.

وهكذا قرر الغرب مواجهة الإسلام على نطاق أوسع من ذي قبل فتمسك بتعليم العربية في مدارسه وكاتدرائياته وأديرته وجامعاته وحدث بعد فترة من الزمن أن خرجت تلك المدارس والجامعات عدداً ضخماً من علماء اللغة العربية وآدا ا، وكان هذا تقدماً جديداً في الاستشراق حيث أخذ أساتذته يقومون بترجمة الكتب العربية إلى اللاتينية واللغات الأوربية الأخرى، ويتعلمون فلسفة العرب، ويتعرفون على أئمتهم ومفكريهم وإذا كان طلاب الغرب يتعلمون قبل ذلك العهد في مدارس العرب في صقلية وطليطلة والقدس وغيرها من مراكز العلم العربية فإ م منذئذ بدأوا يتعلمون في بلادهم وعلى أيدي أساتذ م الذين تعلموا بدورهم على أيدي العرب وعلمائهم ويعد هذا الاتجاه "طوراً جديداً في الدراسات الغربية وهو طور ظهور أول من نسميهم بالمستشرقين بالمعنى الحديث وقد حدثت تغييرات عظيمة في هذه المرحلة إذ كانت أوربا قد تقدمت تقدماً يعتد به في ميدان العلم والعرفان، على حين أن العرب كان قد زال تفوقهم السابق فلم تكن ثم ضرورة إذن أن يجرى الطلبة الأوربيون وراء المدرسين العرب ابتغاء الوقوف على المعلومات العامة، وهكذا نجد نوعاً جديداً من الاستشراق وهو طليعة العلم الاستشراقي الحديث وأصبح الطالب الإنجليزي يدرس اللغة العربية، لا ليتمكن المعلم العربي من تلقينه الفلسفة العامة والعلوم، بل طلباً للثقافة العربية لذا ا وقام الإنجليز للمرة الأولى يدرس اللغة العربية والأدب العربي درساً جدياً وكانت أعمالهم كأعمال المستشرقين الحديثين ذات فائدة للعرب والإفرنج على السواء وكان الأمر نفسه مع بلاد أوربا كلها وطلا ا، فسرعان ما بدأت بنهضتها التي أنتجت لها كل ما لديها الآن من رقي وحضارة وعلم وثقافة إذ تحركت بسرعة وأخذت تخطو بخطوات جبارة نحو التقدم والازدهار وتحررت من القيود البالية فبنت عالماً جديداً أخذ يشق أعالي البحار بأساطيله،

ويجتاح البلاد بجيوشه، ويسيطر على المعارف بعلمائه وهنا يبدأ طور جديد في الاستشراق الذي أتاح للحضارة العربية من فرص الانتشار ما لم يتح لها من ذي قبل، وذلك "لأن فريدريك الثاني شرع في تنفيذ برامج أسلافه التعليمية بدقة غير مكترث برجال الدين ومعارضتهم، وضارباً بأوامر الكنيسة عرض الحائط وكان لهذا الحاكم من القوة والسلطان والنفوذ ما جعله يمضي في هذا السبيل ويحقق للنهضة الأوربية نتائج بالغة الأهمية، لقد كان فريدريك الثاني نفسه ملماً باللغة العربية ودارساً لثقافتها إلى حد كبير على أيدي أساتذة من العرب، وربما خفيت هذه الحقيقة على كثير من الناس ... فقد فتح أمام العرب أبواب ملكه الواسع، ودعا إليه أكبر عدد ممكن من المستنيرين منهم لكي يصلحوا برامج التعليم ويصوغوها وفقاً للنظام المتبع في المدارس العربية، ثم ليشرفوا بأنفسهم على تنفيذ هذه البرامج من الناحية العلمية والإدارية.

ومنذ ذلك العهد بدأت تنتشر في أوربا المعاهد والجامعات التي أخذت تنشر الثقافة العربية في الأقطار الأوربية، كما بدأ العمل الجدي في إحياء التراثين: اليوناني واللاتيني، ولا يخفي على أحد أن الأمرين قد ظهرا عن طريق الاستشراق لا غيره.

وقد اتضح مما سبق أن أول من دفع الغرب إلى الاهتمام بحضارة العرب واقتناء كتبهم وإدراك أهميتها هم الرهبان على الرغم من معارضة كنيستهم، والواقع أن الكتب الشرقية المدونة في مختلف الموضوعات قد ترجمها إلى اللاتينية الرهبان فقط دون غيرهم ويدلنا على اهتمام الرهبان وعنايا م بالوقوف على ما دون في بطو ا، أ م كانوا يحتملون مشقة الترجمة أولاً ثم يكتبو ا بأيديهم بصبر وجلد مهما استدعى ذلك من الوقت، ولم يكن فن الطباعة الذي ظهر في القرن الخامس عشر الميلادى بواسطة جوتنبرج والذي عاد على البشر بأكبر فائدة قد اكتشف بعد ولم يكن الراهب من أولئك الرهبان ليكتفي بإجادة الخط في أثناء النسخ فحسب، بل إنه كثيراً ما أضاف - الزخرفة والألوان في كتاب اشتغل فيه طول حياته، وآثار هؤلاء الرهبان الأدبية تظهر لنا قيمة ا هودات التي بذلوها في سبيل العلم و ذيب الفكر البشري، فلا غرو إذن إذا رأينا علماءنا ومحبي الكتب القديمة يتسابقون إلى اختطاف مجلدا م النفيسة مهما كان ثمنها".

ومنذ أن قرر مؤتمر فيينا في بداية القرن الرابع عشر الميلادي دراسة اللغة وآدا ا في مدارس أوربا وجامعا ا تقدم الاستشراق في غضون قرنين من الزمان

تقدماً جباراً، إذ أثرت في حركته النهضة الأوربية الحديثة، حيث غدت إيطاليا في ذلك العهد موطن علم الاستشراق ... فانتشرت العربية بين الطليان انتشاراً عظيماً حتى أن تجار البندقية وجنوا وبيزا، ونابولي كانوا يرون تعلمها من الأمور الضرورية للحياة على نحو ما ننظر اليوم إلى اللغة الفرنسية أو الإنجليزي وإلى هنا انتهت مرحلة تقدم الاستشراق و ضته لأن كل بلد أوربي تقريباً قد أقام المعاهد لدراسة الإسلام والعربية وآدا ا، وإن ظل مركز نشاطه الرئيسي تلك الأديرة التي كان الرهبان يتفرغون فيها لأعمال الترجمة والدرس والنقل والعبادة والبحث.

ومما تقدم نرى أن الفترة من بداية الحروب الصليبية، ثم ظهور فريدريك الثاني ملك صقلية ومؤتمر فيينا، ثم ظهور الطباعة كانت بحق فترة تقدم الاستشراق وتوسعه.

الطور الثالث:

عندما أشربت أوربا ثقافة العرب وقامت بنهضتها بدأت تنظر إلى الاستشراق بروح أوسع أفقاً وأرحب تفكيراً، وإن كانت لا تزال تعاني من أيديولوجيتها التعسفية وشملت الروح الجديدة الاستشراق فاهتم به العلماء لا لمواجهة الإسلام فحسب، وإنما لفهمه ودراسته ثم جاءت الطباعة فانتشرت العربية بين الأوساط العلمية التي أيقنت أن اللغة العربية وآدا ا كانتا حقاً من أقوى البواعث لنهضتهم الصاعدة، فبدأت تم بقواعدها و "أول أجرومية عربية طبعت في أوربا هي التي أصدرها بطرس دي - القلعة في غرناطة سنة ١٥٠٥ التي أصبحت من كتب النوادر الآن، وعلى مبلغ من الأهمية لتاريخ الفكر الاستشراقي، أما أول كتاب صدر في أوربا بالأحرف العربية فقد كان كتاب صلاة الصاوي الذي طبع عام ١٥١٤ في البندقية.

ومما لا ريب فيه أن القرن السادس عشر كان خطوة عظيمة في تطور الاستشراق حيث بدأت الطباعة العربية فيه بنشاطها فتحركت الدوائر العلمية وأخذت تصدر كتاباً بعد الآخر، وخاصة بعد أن "أصبح في وسع الطباعة العربية في أوربا أن تستعين في ١٥٨٦ بالمطبعة التي أنشأها فرديناند دى ميديتشي، كاردينال ودوق توسكانيا الأكبر، ولا مرية في أنه قد اتخذ من العمل التبشيري مبرراً لإنشائها

وأخذت هذه المطبعة منذ البداية في طبع المؤلفات الطبية والفلسفية لابن سينا، وكتباً في النحو والجغرافيا والرياضيات وغيرهما من العلوم العربية وآدا ا.

ومنذ ذلك الحين خطا الاستشراق خطوة جديدة نحو الانطلاق، فانتشرت المدارس لتعليم العربية في أوربا كلها وأقيمت المطابع لإصدار نفائس العرب وأخذ العلماء والرهبان يتسابقون في دراستها، ونشرها والتعليق عليها واهتم أباطرة الغرب بالمخطوطات العربية فلم يألوا جهداً في اقتنائها ثم طبعها على نفقتهم وبإشراف علمائهم مما أدى إلى ازدهار الاستشراق إذ أصبحت لغات الشرق ذات أهمية عظيمة وقام بين العلماء من اشتهر بمؤلفات لا تزال معروفة حتى الآن ".

ومنذ ذلك الحين أصبح الاستشراق شبكة محكمة العرى حيث توطدت العلاقة بين أصحابه وأتباعه الذين يعملون في دأب وجلد ويتحركون في كل اتجاه ويستغلون كل سبيل ويستخدمون كل وسيلة للحصول على نفائس الشرق ونشرها وفي "مقدمة من برز اسمهم في هذا الميدان الهولندي توماس فان (١٥٨٤ - ١٦٢٤) الذي نشر أول آجرومية عربية، وأولى طبعات النصوص على أساس من مناهج البحث اللغوي السليم وتلميذه جاتوب جوليوس (١٥٩٦ - ١٦٦٧) وفي النمسا نشر "لي لوران فرانز منتيسكي معجمه التركي الضخم في عام ١٦٨٠ وكثرت كراسي الدراسات الشرقية التي كانت مقصورة من قبل على باريس فدرس رافلنجين (١٥٣٩ - ١٥٩٧) العربية في ليدن لسنوات وأسس أوربان الثامن في روما عام ١٦٢٧ كلية الدعاية وهي مركز نشط للبحوث وفتح إدوارد بوكوك كرسياً للعربية في أكسفورد في عام ١٦٣٨ ".

ويظهر أن الاختلاف واضح كل الوضوح بين رودنسون وأريري في هذا الصدد، إذ يرى الأول أن بوكوك هو أول من أسس كرسياً للعربية في أكسفورد عام ١٦٣٨ ويرى الثاني أنه كان رئيس الأساقفة عام ١٦٣٦ وذلك عندما يفسر لنا التنافس الذي كان يجرى بين العلماء والأدباء في ميدان الاستشراق قائلاً "وهكذا تكون هناك دلالة مزية في أنه بينما كان مؤسس أول كرسي للعربية في كمبريدج سنة ١٦٣٢ رجلاً علمانياً هو السير توماس آدمز كان مؤسس الكرسي المنافس له بأكسفورد سنة ١٦٣٦ رئيس الأساقفة لود نفسه.

ولقد كان لتلك المدارس والكراسي أثر كبير في ضة الاستشراق حيث بدأ أصحابه يعتمدون على معلومات أكثر صحة وأبعد غوراً وشرعوا في تصحيح تلك الأباطيل التي نشرها العلماء في القرون السابقة إشباعاً لرغبتهم الترفيهية وإرضاء لعدوا م نحو الإسلام وتقليلاً من شأن أتباعه ودورهم في إيقاظ العقل الإنساني وتحريره من قيوده وجهالته ومن هنا كان لإمعان البحث في المخطوطات العربية دور إيجابي في تعميق التفاهم بين الغرب والشرق إذ "كان لابد أن تنتشر معلومات أكثر دقة عن هذا العالم عن طريق هذا المصدر" ،مما أدى إلى انطلاق حركة الاستشراق وازدياد أهميته للعالمين معاً وقد تميزت هذه الفترة عن سابقتيها بأ ا كانت تتناول جمع القواميس وكتب النحو العربية ونشر المخطوطات العربية وطبعها قبل أن تطبع في الشرق كما تناولت البحث والتنقيب في تاريخ العرب وأد م وما إلى هنالك من الأعمال المماثلة وبدأت هذه الحركة تأخذ صورة عملية ملموسة في القرن السابع عشر، مما دفع بحركة الاستشراق إلى مجالات أوسع مدى وأكثر شمولاً.

وإذا أضيف إلى ذلك كله غزو الأتراك في مناطق البلقان ووصولهم السريع إلى أسرار فينا وفرضهم الحصار عليها ثم استعانتهم بالخبراء الأجانب في بعض ولايا م وازدياد عنف صراعهم مع دول الغرب التي أخذت تستعد للانقضاض على البلاد العربية والمناطق الاستراتيجية التي كانت تحت سيطرة الأتراك فإنه يمكن القول بأن هذا العصر كان حقاً عصر ازدهار الاستشراق، إذ نشط المبشرون والمستشرقون والسياسيون والرحالة وغيرهم، كما استعانت الدولة العثمانية بكثير من الخبراء الأجانب في جميع الشئون، وارتبط الاستشراق بازدياد أطماع الدول الأوربية في الولايات العربية الخاضعة للعثمانيين، وسعت وراء نيل امتيازات واسعة في هذه الولايات مما أضعف هيبة الدول العثمانية، وزاد في حركة الاستشراق، ومن أمثال ذلك أطماع الفرنسيين في سوريا ولبنان وشمال أفريقيا والإنجليز في مصر والسودان والعراق والخليج الفارسي والبحر الأحمر، والإيطاليين في ليبيا [1].

ولهذه الأسباب وغيرها ازداد التوتر الأيديولوجي في القرنين السادس عشر والسابع عشر بين رجال الاستشراق وصال حين تدخلت الدول المختلفة في نشاطه

(١) علي حسني الخربوطلي، المرجع السابق ص ٩٦.

وأخذت بيده وفتحت خزائنها للإنفاق عليه رغبة منها في السيطرة على مراكز الفكر ومرافق التوجيه.

وشهد الاستشراق في القرنين السادس عشر والسابع عشر ازدهاراً كبيراً في النواحي العلمية والدراسية المتخصصة، وعندما أقبل القرن الثامن عشر كان الاستشراق قد ثبت أقدامه ووطد مراكزه واستقل كيانه ورسم اتجاهه وحدد معالمه، وتأثر بعوامل عديدة من أشهرها: إنشاء كرسيين للعربية في جامعتي أوكسفورد وكامبريدج والتوسع الأوربي في الشرق الأقصى ولا سيما بالهند ... وإقبال الطلاب في إنجلترا وفرنسا والهند على النصوص السنسكريتية ومصادر ثقافتها إقبالاً اضطر مديري الجامعات إلى إنشاء أقسام خاصة ا للعلوم الشرقية، وامتد أثر ذلك في القرن التاسع عشر إلى ألمانيا ثم إلى غيرها من عواصم العالم حتى يومنا هذا ثم اختتم القرن الثامن عشر بحملة نابليون على مصر، ومن صحبها من العلماء ومعظمهم مستشرق فاتصل الشرق الأدنى بأوربا في الثقافة والسياسة والاقتصاد اتصالاً وثيقاً لم يعرف من قبل وتبين منه أن العربية أصل كل ثقافة إسلامية في أية لغة من اللغات.

وفي هذا القرن بالذات شقت الدول الأوربية طريقها إلى الشرق الأقصى ورسخت أقدامها فيه وبدأ حصارها حول العالم العربي يضيق وأخذ التنافس بينها يشتد حيث أرادت كل منها أن تسبق الأخرى في استعمار واستغلال شعوب آسيا وأفريقيا، وأينما اتجهت الدول الأوربية في تلك الفترة كانت أنظارها تتعلق بالعالم العربي، ولما لم تستطع النفوذ إلى داخله أخذت ترسل بعثا ا تحت أسماء مختلفة لكي تتعرف على أحوال الشعوب العربية وإمكانية احتلال أراضيها، وكثيراً ما نجح الرحالة في الحصول على معارف جديدة ونقلها إلى بلادهم، و "إذا كان البرتغاليون قد استطاعوا أن يسيطروا على شواطئ شبه جزيرة العرب الجنوبية فإ م فشلوا في النفوذ إلى الداخل وارتدت سفنهم مدحورة أمام عدن وجدة وكانت غايتهم من السيطرة على الداخل أن يؤمنوا الطريق إلى الهند كما كانوا يحملون بالاستيلاء على جثمان النبي الكريم في المدينة ليطلبوا تسليمهم كنيسة القيامة فدية له، ولما لم تستطع البرتغال النفوذ إلى الداخل أخذوا يرسلون رجالهم ليعودوا لهم بالمعلومات الصحيحة عن هذه البلاد ومن أشهر هؤلاء الموفدين دي الميدي المؤرخ اليسوعى الذي قام

برحلته عام ١٦٣٣م وأكوارد الذي تمكن من إماطة اللثام عن طبيعة شمال بلاد العرب الصحراوي وصحراء النفوذ"[1].

وأثرت الأحداث التي وقعت في ناية القرن الثامن عشر في حركة الاستشراق تأثيراً كبيراً إذ جاء نابليون إلى مصر مع جيشه وعلمائه سنة ١٧٩٨ وقرر أن يستغل اللغة العربية في تحقيق آماله وأهدافه، و "كانت الحملة الفرنسية أول مشروع رمى إلى تكوين دولة شرقية من الأجزاء العربية التابعة للدولة العثمانية، وقد استغل بونابارت مقومات العروبة فلجأ إلى اللغة العربية في كتابة منشوراته ولوائحه وطبع كتباً في تعليم العربية وهجائها بالمطابع الفرنسية المرافقة للحملة، وشجع العاصر العربية في البلاد فكون منها دواوينه وجعلهم أهل مشورته[2] وقد أدى كل ذلك إلى توسيع دائرة الاستشراق وازدياد عناية البلدان الأوربية بآداب العرب وثقافتهم وخاصة الدول المتنازعة على العالم العربي، واتصل كثير من العناصر الأوربية فرنسية وغير فرنسية بالعالم العربي، وتأثرت بكل ما رأت واكتشفت واندفعت بينهم تبحث وتدرس، وتذهب وتجيء وتذرع العالم العربي طولاً وعرضاً رغبة في التعرف عليه وطمعاً في استغلال ثرواته وتبشيراً بعقيد ا ودينها حتى وصل بعض أصحا ا في هذا القرن إلى مكة نفسها، وكان أول من زار مكة ووصف مناهج الحج فيها ليليش (١٨٠٧) ثم تبعه كثير من المستشرقين فجابوا الحجاز وكشفوا عن آثاره وأسراره[3].

إنشاء الجمعيات العلمية لدراسة الشرق:

وعلاوة على ذلك كله شرع علماء الغرب في تأسيس الجمعيات العلمية التي كانت بمثابة نقطة الانطلاق الكبرى للاستشراق حيث تجمعت فيها العناصر العلمية والإدارية والمالية فأسهمت جميعها إسهاماً فعالاً في البحث، والاكتشاف والتعرف على عالم الشرق وحضارته فضلاً عما كان لها من أهداف استغلالية واستعمارية، غير أ ا كانت من أقوى البواعث التي ساعدت علماء أوربا على بلوغ هذه الغاية بتشكيل جمعيات علمية آسيوية يعقد أصحا ا جلسات قانونية وينشرون البحوث

---

(١) محمود المسرة، المرجع السابق ص ١١.

(٢) علي حسني الخربوطلي، المرجع السابق ص ٩١.

(٣) نجيب العقيقي، المرجع السابق ٤/١.

المختلفة في كل فروع العلوم الشرقية، وكانت الجمعية الآسيوية الفرنسية تتقدم ما سواها في هذا السباق فبلغت في ذلك الطور مقاماً علياً كما تشهد به منشورا ا المتعددة وكذلك الجمعية الآسيوية الفرنسية تتقدم ما سواها في هذا السباق، وكذلك الجمعية الآسيوية الإنجليزية وإن كان نظرها منصرفاً بالخصوص إلى الهند والشرق الأقصى ومما أنشئ من هذه الجمعيات: الجمعية الآسيوية البنغالية التي باشرت سنة ١٨٣٢ نشر مجلة كا لات الآسيوية الأوربية وهي لا تزال إلى يومنا تواصل أعمالها بنشاط[١]، ولم تكن هذه الجمعيات، مجرد منظمات للاستغلال فحسب وإنما كانت كشفاً منظماً لكل شيء وجده الغربيون على أرض الشرق، كالذهب وغيره من المعادن والكنوز، التي أنتجتها حضارات ظهرت واندثرت، كمصنوعات الحرير والمحاصيل الزراعية وكل شئ كان يمكن نقله، وضعته تلك الشركات العلمية على سفن دولها وأبحرت به إلى أوربا في استنـ زاف منظم لكل شيء بغير حساب[٢].

وقد أدى تأسيس الجمعيات إلى تجمع القوى المتفرقة للدراسات الشرقية وازدياد نشاطها واشتداد التنافس بينها لأن الأعمال الكبرى لا تظهر فائد ا إلا باجتماع القوى المتفرقة[٣]، وكانت مثل هذه الجمعيات تتكاثر من عام إلى آخر إذ أنشئ أول مجمع للعلوم والفنون عام ١٧٧٨ في باتافيا، ثم أنشئت الجمعية الآسيوية عام ١٨٢٢ في باريس وا مع العلمي المصري عام ١٨٠٥ في مومباي والجمعية الآسيوية عام ١٨٢٢ في باريس وا مع العلمي المصري عام ١٩٨٩ وبذلت هذه الجمعيات وغيرها جهوداً جبارة في دراسة الشرق ولغاته وتاريخه، ولا سيما اللغة العربية والعقلية العربية والثقافة العربية، وما يتصل بذلك كله من دين وفلسفة وعلم وأدب لتقدم للحكومات في آخر السنة تقريرها المعروف الذي لا يضم بين دفتيه

---

(١) لويس شيخو، الآداب العربية ٦٨/١، ١٩٢٤.

(٢) محمد حسنين هيكل، البانجوباند و"في داكا مأساة الطبيعة ومأساة الإنسان" الأهرام ٢٣ مارس ١٩٧٣ مع بعض التصرف.

(٣) محمد كرد علي، أثر المستعمرين من علماء المشرقيات ا مع العلمي العربي جـ ١٠ سنة ١٩٢٧.

حقائق تمليها العدالة ويبعثها الواقع وإنما ينطوي على سموم من الحقد مع كثير من التزييف والمغالطة...

وبعد فلا يجب أن ندهش من هذا الازدهار الهائل للاستشراق إذا اهتمت به جميع الدول التي تعلقت آمالها باحتلال الشرق، وخلال هذا الاهتمام نفذت عناصر الاستشراق إلى جميع ميادين النشاط السياسي والأدبي والثقافي والفني فأثرت في الاتجاه الفكري في أوربا كلها، حيث "لقي الاستشراق الأدبي والفنى بالطبع التشجيع من كل الجهات المهتمة بالشرق الإسلامي، وبخاصة المسألة الشرقية التي أصبحت من أعقد المشاكل السياسية الأوربية في ناية القرن التاسع عشر.

وليس أدل على انتشار الاستشراق وازدهاره من إقامته المعاهد لتعليم العربية ومراكز البحث في آدا ا حتى لاحظ فيكتور هيجو عام ١٨٢٩ "عندما كتب مقدمته" للشرقيات التي تضمنت ثلاثة اقتباسات عن السعدي وعدداً من الترجمات لأشعار عربية وفارسية أن سيل الدراسات الشرقية لم يندفع من قبل بمثل هذه الدرجة، ففي عصر لويس الرابع عشر كان الجميع هلينيين أما الآن فالجميع مستشرقون ... ولدينا الآن عالم متخصص في كل من مأثورات الشرق من الصين حتى مصر .....

أهمية أحداث الشرق للاستشراق:

وعلاوة على ذلك لابد أن نتذكر بأنه قد وقع في القرن الثامن عشر في العالم العربي أحداث أثرت في حركة الاستشراق، ومهدت لبلوغه أوج قوته في القرن التاسع منها: دعوة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية في الحجاز ونجاحها السريع في الجزيرة العربية وهجومها الجريء على أطراف الدولة العثمانية فاهتم الاستشراق ذه الظاهرة الجديدة، إذ إ ا كانت بمثابة ميلاد جديد للأمة العربية، ثم بدأت البعثات التبشيرية تصل إلى بلاد الشام وغيرها من البلاد العربية وافتتحت مدارسها وعنيت بنشر الثقافة العربية.

وفي القرن التاسع عشر وقعت أحداث أخرى كانت بمثابة قوة دفع للاستشراق من جديد فقد أصبحت مصر دولة شبه مستقلة تحت حكم محمد على الذي كان يبذل كل ما في وسعه ليرتفع ذه الدولة إلى مستوى الدول الأوربية المتقدمة، وقد شارك بقواته في إخماد نار الوهابية الإصلاحية وأرسل أول بعثة علمية

من الأزهريين إلى فرنسا وكان أصحا ا بمثابة نقطة التحول في ـضة العالم العربي و ـضة علم الاستشراق في الوقت نفسه وشرع محمد على في إنشاء المعاهد والمدارس وجاء بعلماء من أوربا للتدريس فيها، و "في فترة حكمه لمصر، توافد عليها عدد كبير من المستشرقين فقد رأي محمد على دعم الجيش المصري ليكون سنداً له في تكوين دولة واسعة يحكمها طول حياته ويتوارث أبناؤه الحكم فيها من بعده، كما رأي محمد علي أن ينشئ المعاهد والمدارس العليا من أجل مد الجيش بحاجاته من الأطباء والمهندسين والمهنيين وتدريب الجيش، وفي المعاهد والمصانع، ولذا قدم إلى مصر كثير من هؤلاء الخبراء واستشرق بعضهم، وعاش طول حياته في مصر وتأثر بالحياة الشرقية[1].

الدعوات المختلفة ومؤتمرات الاستشراق:

وعلاوة على ذلك كله ظهرت في العالم العربي في هذا العصر ثلاث دعوات هامة: دعوة إلى الإصلاح، ودعوة إلى النهضة ودعوة إلى الجامعة الإسلامية، وأحدثت هذه الدعوات الثلاث دوياً هائلاً في دوائر الاستشراق، ولو أخذنا في الاعتبار سيطرة الاستعمار على زمام الأمور في ا لعالم العربي والتنافس بين دول الغرب فيه وضعف الدولة العثمانية لقلنا إن هذا العصر كان عصراً ذهبياً لتقدم الاستشراق وازدهاره، وفي أواخر هذا العصر رغب علماء أوربا المهتمون بأحوال الشرق أن يجتمعوا حيناً بعد حين في مؤتمر شرقي عام لتبادل الأفكار وعرض اقتراحا م لخدمة العلم وتقدمه، وكان زعماء الدعاة لهذه الفكرة المفيدة العالم الفرنسي ليون دى روزني فدعا هذا المؤتمر الذي انعقد لأول مرة في مدينة باريس ١٨٧٣ جميع مستشرقي أوربا[2]، وبعد ذلك تتابعت تلك المؤتمرات[3] حتى انعقد آخرها في سيدنى باستراليا عام ١٩٧١ وشارك بعض العلماء العرب وأدبائهم في بعض هذه المؤتمرات مثلما حدث في المؤتمر الثاني عشر الذي انعقد سنة ١٨٩٩ بروما

---

(١) علي حسني الخربوطلي، المرجع نفسه ص ٩٤.

(٢) يوسف جبرا، المرجع السابق ص ٤٧.

(٣) نجيب العقيقي، المرجع السابق ١١٠١/٣ - ١١٠٦.

حيث تحدث فيه محمد شريف سالم أفندي عن مستقبل اللغة العربية كما تحدث على بك جت المصري عن القطر المصري وأحواله في القرن الخامس عشر.

وقد أشرنا فيما مضى إلى الدعوات الثلاث، التي ظهرت آثارها في العالم العربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ويؤكد علي حسني الخربوطلي أن السلاطين العثمانيين رأوا "أن يقووا قبضتهم على العالم العربي حتى تظل الولايات العربية خاضعة للحكم العثماني إلى الأبد واتبعوا في سبيل ذلك وسيلتين: الأولى الإصلاح والثانية الدعوى إلى الجامعة الإسلامية، وقد أثرت الوسيلتان في حركة الاستشراق، وأدت إلى اتساعها، وإلى تدفق المستشرقين على أقطار الشرق العربي" ونحن لا نوافق على ما ذهب إليه على حسني الخربوطلي من أن العثمانيين كانوا يرعون هاتين الدعوتين، فكل منهما لم يكن صادراً عن العثمانيين وإنما ظهرتا ومعهما الدعوة الثالثة التي ذكرناها من قبل في قلب العالم العربي أي في الحجاز ومصر، وكان الباب العالي يحار ا في بداية أمرها بكل ما كان لديه من قوة وبطش ... والتاريخ شاهد على ذلك ولسنا ندري كيف وقع الخربوطلي في هذا الخطأ على الرغم من الاعتراف الصريح بوجود خلاف في الرأي بين العرب والأتراك في هذا السبيل فقد "رأي الأتراك أن الطريق إلى الإصلاح هو توطيد نفوذهم في الولايات العربية مستعينين بالحضارة الأوربية والخبراء الأجانب بينما كان العرب يرون أن الإصلاح هو إحياء الروح الوطنية وبعث الوعي القومي والتغني بأمجاد العرب وإحياء تراثهم ولم يرض كثير من العرب بتدفق هؤلاء الخبراء والمستشرقين الأوربيين على الشرق العربي[(١)]" وتأكيداً لما ذهبنا إليه فإننا نحيل علي حسني الخربوطلي وأمثاله إلى دعوة محمد ابن عبد الوهاب ورفاعة رافع الطهطاوى وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبى وغيرهم من أعلام العرب في العصر الحديث ليستبين لهم وجه الخطأ فيما ذهبوا إليه.

أما في القرن العشرين فقد جرت أحداث هامة أدت إلى تحولات خطيرة في العالم العربي وفي الاستشراق كذلك حيث اضطرمت نار الوطنية عند العرب واشتدت الدعوة للإصلاح وظهرت الروح الثورية التي استمدت عناصرها من صورة

(١) علي حسني الخربوطلي، المرجع السابق ص ٩٧.

أحمد عرابى وأنشئت بالقاهرة الجامعة الأهلية التي احتضنت عدداً من المستشرقين الذين تولوا الدراسة فيها وخرجوا دفعات من الطلاب العرب واندلعت نيران الثورة المصرية الكبرى في عام ١٩١٩ وعادت العناصر التقدمية من الخارج مسلحين بأفكار حديثة وملتهبين حماسة للوطن والعروبة والإسلام، ودارت مناقشات حامية بين الثائرين والعناصر الأخرى التي كانت تخالفهم في أسلوب العمل لتحقيق الاستقلال ومهما يكن من أمر فإن الثورة على المستعمر والمعارك السياسية الداخلية ضت بالعالم العربي وقدمت إليه أكثر مما قدمت أجياله السابقة في مئات السنين.

وعندما أخذ العالم العربي في التقدم نحو الاستقلال بدأ الاستشراق يحدد معالمه من جديد خشية التدهور والانكماش، وبعد أن قامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ التي أيقظت الإرادة العربية ووضعت مسير ا في إطارها الصحيح سنحت للاستشراق فرصة نادرة ليبحث فيها ويدرس مسير ا وأهدافها، ويتعقب خطوا ا وأساليبها ويحلل اتجاها ا ومقاصدها ويمعن النظر في أحداثها وآثارها ويشرح عمقها ومبلغ نجاحها ... إلخ، وقد استقلت دول عربية أخرى وتأثرت بالثورة المصرية سياسياً وفكرياً وجدت ظروف جديدة لدراسة الاستشراق، وبعد أن أصبحت هذه الدول على درجة عالية من الوعي القومي والحضاري والأيديولوجي بدأت حركة الاستشراق تغوص في أعماق الفكر والأدب العربيين واتجهت عنايتها إلى الإسلام وشعوبه وأوضاعها الفكرية والاجتماعية فكان تأثيرها في هذا العصر أوسع أفقاً وأعمق شمولاً وأوقع خطراً.

تلكم هي أطوار الاستشراق بين تكوين، وتقدم، وانطلاق في المراحل المختلفة من حياته وقد استبانت لنا دوافعه وأطواره وأهدافه وأثره في النهضة الأوربية الحديثة، ثم في خدمة الاستعمار ومحاولاته الدائمة للاستيلاء على بلاد الشرق وإخضاعها لنفوذه وسلطانه، وسلب مواردها وخيرا ا وليتخذ منها أسواقاً لتجارته وقواعد للاستيلاء على البلاد الأخرى.

٤ - اتجاهات الاستشراق

تبين من الدراسة السابقة أن حركة الاستشراق كانت في بدايتها الأولى هواية العقول الذكية في الغرب التي كانت تتطلع إلى الشرق لتفوق أهله علمياً وثقافياً وأدبياً حيث حاولت أن تلحق م عن طريق الأندلس وقد حققت أهدافها في

هذه المرحلة، ثم طلبت المزيد فرحلت إلى الشرق نفسه وسجلت رحلا ا في الكتب التي فتحت عيو ا وعيون أبنائها على صور الحياة الشرقية الناهضة التي كانت تخالف صور حيا م المعتادة في الغرب، وازدادت الهواية قوة وعنفاً حينما امتزج ا التعصب الديني في نفوس الغربيين الذين أيقنوا أ م أمام حضارة زاهرة وعقيدة قوية لا تقبل زيفاً ولا انحرافاً، فأرادوا أن يواجهوها في أرضها ويغزوها في عقر دارها، وامتلأت قلو م غلاً وحقداً على الشرقيين وأعماهم التعصب القومي، وأحسوا في أعماقهم بالذلة والمهانة خصوصاً بعد أن ذاقوا مرارة الهزيمة في الحروب التي أشعلوها باسم الصليب إثماً و تاناً، فأعدوا العدة للثأر بأية طريقة وبكل وسيلة، ولكنهم سرعان ما وجدوا بين ظهرانيهم عقولاً متفتحة رأت أن الأولى م أن يعترفوا بتفوق الشرق عليهم علمياً وحضارياً، وأن يجعلوا أكبر همهم طلب المعرفة الحق، وبدأوا يسلكون سبلاً علمية خالصة للوصول إليها.

ومن المرجح أن المستشرقين قد ساروا في بحوثهم في اتجاهين رئيسيين هما:

١- الاتجاه العقدي.

٢- الاتجاه العلمي.

الاتجاه العقدي:

أما الاتجاه العقدي فقد نشأ منذ بدأت المواجهة بين المسيحية والإسلام، إذ أحس أتباع المسيح أ م أمام خطر يجب عليهم مواجهته، وقد بدأت هذه المواجهة إثر انطلاقة الإسلام من الجزيرة واستمرت حتى اليوم، و "كان المسلمون لفترة طويلة يمثلون خطراً بالنسبة للغرب المسيحي، قبل أن يصبحوا مشكلة بالنسبة له[(١)] "، فحاول إزالة ذلك الخطر بكل ما أتيح له من قوة ومعالجة هذه المشكلة بكل ما كان لديه من وسائل، إذ أصبحت شغله الشاغل.

بدأ بحثها يوحنا الدمشقي برسالته المشهورة ويعترف بذلك القس بيد في كتابه "التاريخ الكنسي للزوايا". قبل عام ٧٣٥ م قائلاً: "يبدو أن قليلاً من البحث قد جرى بشأن هذا الشعب الذي كان يمثل كارثة بالنسبة للشعوب المسيحية الغربية".

---

(١) ح. رودنسون، المرجع السابق ص ٥٠.

وفي عام ٧٩٣م بحث صاحب كتاب "الأخبار التاريخية الكارولينجية" المشكلة نفسها قائلاً "بينما كان الإمبراطور مشغولاً ـذه المشكلة حلت تجربتان قاسيتان من أرضين مختلفين، وهما الثورة السكسونية وتدخل العرب في سبتمانيا، ويعترف رودنسون أن البحث في أمر العرب وعلومهم وحضار ـم كان يتقدم شيئاً ما في الأندلس ، حيث "كان مسيحيو أسبانيا الإسلامية وحدهم يسيرون إلى أبعد مدى في الدراسة لأسباب واضحة فقد كانوا يخضعون للسيطرة السياسية للمسلمين التي كانت تفسح لهم مجالاً واسعاً لدراسة الثقافة العربية التي يرو ـا هادمة لإيمان المسيحيين، فقد كان من الضروري لهؤلاء المسيحيين أن يكون لديهم صورة أكثر دقة إن لم تكن أكثر صحة عن قاهريهم وعن أفكارهم ... وكما حدث أيضاً عند المسيحيين الذين خضعوا للمسلمين في الشرق .. فقد حاول المثقفون منهم أن يتعمقوا بقدر أكبر في تحليل الأيديولوجية الإسلامية وذلك ـدف إمكان محاربة تأثيرها المحتمل، ولكن الحماسة النضالية لألوج ولألفار ولأنصارهما في الفترة القصيرة ما بين عام ٨٥٠ وعام ٨٥٩ ومجهودا ـم غير ا ـدية لإقناع السلطة والجماهير المسيحية وتعطشهم إلى الاستشهاد، كان من أثره أن أصبحوا غير قادرين على ذلك ا ـهود الذهنى العميق لمعرفة "العدو وفهمه ".

وعلى الرغم من انتشار الإسلام السريع بين الأوساط المسيحية عندئذ وإسلام عدد كبير من النورماندين والسلافيين وا ـريين وغيرهم، وما قدمه المسلمون للشعوب المسيحية من خير حينئذ وما سيقدم إليها بعد ذلك، فقد بقي الإسلام في نظر المسيحيين عدواً رئيسياً حيث سيطرت عليهم الأيديولوجية البابوية التي دعت بأعلى صو ـا إلى الحروب المقدسة التي استمرت عدة قرون، حيث لبت الحكومات المسيحية هذه الدعوى وذهبت تشترك فيها بحماسة عظيمة مما أدى إلى أن يظل اتجاه الغرب العقدي نحو الإسلام في العصور الوسطى اتجاه عداوة ومواجهة، وهكذا "كان موقف الغرب المسيحي في العصر الوسيط من الإسلام، موقف صراع وبغضاء ومشاحنة".

حقيقة أن العلماء ورجال اللاهوت في العصر الوسيط كانوا يتصلون بالمصادر الأولى في تعرفهم على الإسلام، وكانوا يتصلون ـا على نطاق كبير، ولكن كل محاولة لتقييم هذه المصادر على نحو موضوعي نوعاً ما كانت تصطدم بحكم

سابق يتمثل في أن هذا الدين المعادي للمسيحية لا يمكن أن يكون فيه خير، وهكذا كان الناس لا يصدقون إلا تلك المعلومات التي تتفق مع هذا الرأي الراسخ في أذهانهم وكانوا يتلقفون بنهم كل الأخبار التي تلوح فيها الإساءة إلى النبي العربي وإلى الدين الإسلامي[1]، ومن هنا بذلت الجهود الجبارة لإثارة الشبهات والأباطيل حول الإسلام فاندفع عدد ضخم من علماء الغرب إلى البحث والتنقيب جرياً وراء براهين زائفة للتشكيك في الإسلام وتشويه شريعته وتوهين عقيدته، وقد "تولى المؤلفون اللاتينيون فيما بين عام ١٠٠٠ وعام ١١٤٠ إرضاء هذه النـزعة عند الجماهير العريضة وهكذا ركزوا جهودهم على حياة محمد دون أن يلتزموا الصدق والحق .. وكانوا يستندون في الترويج لأباطيلهم وترهاتهم على أساطير مستمدة من الفولكلور العام ومن الأدب القديم، ومن النصوص البيزنطية عن الإسلام ومن الروايات الإسلامية التي حرفها مسيحيو الشرق بطريقة شائنة[2].

وعندما نشبت الحروب الصليبية واتصل الغرب عن قرب بالشرق بدأت الرؤية الأيديولوجية تزداد وضوحاً لدى علماء المسيحية وخاصة لدى الفلاسفة منهم الذين كانوا يتطلعون إلى الفلسفة العربية بإجلال وإكبار، وينظرون إلى العالم الإسلامي كمهد للفلاسفة غير أنهم لم يستطيعوا أن يتحرروا من العقيدة المعادية للإسلام حتى رأينا توما الأكويني نفسه وهو الفيلسوف المسيحي الأكبر يؤلف رسالته المشهورة "بحث ضد الوثنين" ويحمل فيها على العرب والإسلام وفلسفة ابن رشد بالذات، وبعد أن ألقت القوى الصليبية سلاحها واعترفت بهزيمتها وانتهت مرحلة من مراحل النضال الصليبي الحربي بطرد آخر جنود الصليبيين من عكا في سنة ١٢٩١م.. راح نفر من المتحمسين يفكرون في أسباب هذه الهزيمة وظهرت في القرنين الرابع عشر والخامس عشر مشروعات كثيرة لإعادة الكرة ومحاولة اقتحام ديار الإسلام.

---

(١) رودي بارت، المرجع السابق ص ٩/١٠.

(٢) م. رودنسون، المرجع نفسه ص ٥٤ وأشار ردونسون إلى جبيير دي نوجان الذي اعترف بنفسه أنه لا يملك أية مصادر مكتوبة بل يقدم رأي الشعب دون أن يترك إمكانية الوصول إلى فصل الصحيح من الخطأ.

لقد كانت هناك حوافز عديدة لإعادة الكرة بعضها دينية وسياسية وأخرى اقتصادية وعسكرية ويختلط بعضها بالبعض الآخر، ويصعب الفصل فيما بينها مما يبرر وضعها في إطار واحد وتسميتها بالاتجاه العقدي في الاستشراق وذلك لشموله وتشعبه وعمق جذوره.

وبعد انتهاء الحروب الصليبية أحس الغرب أنه في حاجة ماسة للمقارنة بين دينه ودين عدوه الذي هزمه هزيمة منكرة، وبدأ يخطط للتبشير بالمسيحية من جديد مما استلزم ازدياد دراسة العربية لتكون عوناً وسنداً لأهدافه وأطماعه وتزعم روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٤) وبعده ريموند لال (١٢٣٥ - ١٣١٦) دعوة استبدال الجهد العسكري ضد الإسلام بجهد تبشيري ويقوم على البحث في العقيدة الإسلامية وتعلم اللغات الشرقية وخاصة العربية، لقد كان روجر بيكون وبعض رفاقه يأخذون في الاعتبار الإسهام البناء الذي قدمه الإسلام إلى الفكر الإنساني، وعلى الرغم من ذلك "كان الكفاح ضد الإسلام مسألة مطروحة دائماً وكان التعمق في فهمه لابد أن يؤدى إلى نظرة أكثر موضوعية وأكثر نسبية على المدى الطويل .."[(١)].

ومما لاشك فيه أن الكتب التي أصدرها كتاب المسيحية حتى القرن الخامس عشر قد عجز أصحا ا عن تجنب الأحقاد والكراهية نحو الإسلام كما عجزت الدول المسيحية عن وقف فتوحاته وانتشار حضارته في البلاد الأوربية نفسها وفوق ذلك فإن تلك المؤلفات تعد بعيدة كل البعد عن الدراسات العميقة بل إ ا تملأ صفحا ا بافتراءات وخرافات وإساءات تتجاوب مع روح العهد الصليبي وتعصب العصور الوسيطة ولا تحمل في طيا ا شيئاً من الود للعرب والإسلام[(٢)] ولكن سرعان ما حدثت بعض التغيرات الأيديولوجية في الأوساط الأوربية إذ عقدت بعض عناصرها الذكية عزمها متأثرة باختلاطها بالمسلمين عن أن تحرر نفسها من السيطرة الكنسية ومن هذه الرؤية العقدية الجديدة التي تتسم بالتسامح النسبي بدأت أوربا تنظر إلى الإسلام وأتباعه بشيء من الإنصاف والموضوعية.

---

(١) م. رودنسون، المرجع السابق ص ٦٢.

(٢) محمد حثيثو، فكر وفن نمر ١٩٦٦/٨.

لقد هبت الرؤية العقدية الجديدة برياحها على أوربا التي بدأت تخطو نحو ضتها بعد أن تشربت روح الحضارة الإسلامية وتأثرت ا مما أثار مناقشات حامية في أوساطها العلمية والتقدمية التي اضطرت إن تشغل نفسها بصراعا ا الفكرية الداخلية فلم تعد تم بالإسلام اهتماماً بالغاً كما كانت تفعل من قبل وإنما انغمست إلى دعو ا بإعادة النظر في صلاحية الكنيسة وإصلاحها حتى أصبحت تعتقد جدياً أن "تقوية المسيحية سيؤدي إلى اضمحلال الإسلام والرذائل التي تؤخذ على المسلمين لا ريب في وجودها أيضاً بين المسيحيين اللاتين، فالكنيسة مسلمة، أن اليونان واليهود والمسلمين ليسوا بعيدين عن الإخلاص بأكثر من بعض المسيحيين عنه، وقد أخذ هذا الرأي الأخير في الشيوع شأنه شأن فكرة المضللين الثلاثة" مما أضفي ضوءاً على الاتجاه العقدي في الاستشراق، إذ بدأ البحث عن الإسلام وشعوبه وأصوله وفروعه، وشريعته يأخذ طريقاً أكثر موضوعية وأكثر شمولاً وأصح تحليلاً وانتقاداً فكانت النتيجة لهذا التحول الكبير الذي طرأ على الأيديولوجية الأوربية أن تقدمت رؤية الاستشراق إلى الإسلام من العداوة إلى التسامح والتعايش، من هنا بدأت تنمو أوجه التشابه والاقتراب بين العقيدتين مما دعا الاستشراق إلى أن "ينظر إلى الإسلام كدين يقوم على العقل بعيداً عن العقائد المسيحية التي تتعارض أشد التعارض مع العقل وهو لا يحتوى إلا على الحد الأدنى من المفاهيم الغيبية والطقوس الدينية ... وهو يوفق بين الدعوة إلى الحياة الخلقية والاحترام المعقول لحاجات الجسد والحس والحياة الاجتماعية، إنه في كلمة موجزة دين قريب جداً من ذلك الذي يعتنقه أغلب المفكرين المتنورين فالحضارة لم تخرج من الأديرة وإنما تمتد أصولها إلى الوثنين من اليونان والرومان وهي قد انتقلت إلى أوربا على أيدي غير المسيحيين من العرب[(١)] وعندما اتسمت الأيديولوجية الأوربية ذه العقلية الاستشراقية تأثرت العقول العلمية والفكرية والأدبية باتجاهها العقدي الجديد وقد ظهر في تلك الآونة مؤلف أخفي اسمه ولعله فعل ذلك خوفاً من العقاب، فأصدر كتاباً مثيراً واستفزازيا عام ١٧٢٠ بعنوان "محمد ليس مضللاً" وجاء بعده هنري دي بولانيقية فأصدر عام ١٧٣٠ مؤلفه المشهور "حياة محمد" الذي التزم فيه بالدفاع عن المسيحية ولكنه في أماكن عديدة

(١) م. رودنسون، المرجع السابق ص ٧٠/٦٩.

حاول أن يخالف جانب الصدق والإنصاف ثم انزلق "فولتير المعجب بالحضارة الإسلامية إلى الطعن في الإسلام ورسوله وجعله صورة أولى لكل المضللين الذين يحاولون أن يسيطروا على الناس بالخرافات الدينية، فهوى بعقله إلى الحضيض وأصبح رأيه هذا وصمة عار على دوره الفلسفي الذي لعبه في الفلسفة الأوربية العامة وكان أولى به أن يعترف بتعصبه وضيق أفقه فيما يتعلق ببحثه في الإسلام ورسوله الكريم ولكن فولتير نفسه لم يستطع أن يعوق مسيرة الاتجاه العقلي للاستشراق، إذ ظهر بعد قليل كارليل الذي قام بتأليف كتابه الشهير "الأبطال" ونراه في مقالته عن الإسلام يدافع عن محمد ويناضل دونه حتى لم يبق هجاء أطلق يده في محمد عليه السلام إلا قبضها عاجزة شلاء، ولا فحاش يرمي ذلك الأديم الأملس وتلك الصحيفة البيضاء بسهام السباب إلا ردت سهامه في نحره فحق على المسلمين أن يعرفوا لهذا الفيلسوف فضله وأن يشكروا له شجاعته وإنصافه.

ومما هو جدير بالذكر أن الخطر التركي على أوربا في تلك الآونة لم يؤثر على الرغم من خطورته بالنسبة لها في هذا الاتجاه العقلي للاستشراق، بل كثيراً ما نجد الأوربيين أنفسهم يشيدون بذلك التسامح الذي كانت تعامل به الإمبراطورية التركية الدول المتعددة التي عاشت تحت حميا ا حتى حدث أن لجأت بعض العناصر التقدمية إليها من البلاد المسيحية ا اورة لها للتخلص من اضطهاد الكاثوليك والأرثوذكس.

وعندما صعد الاستعمار إلى ذروة مجده في القرن التاسع عشر وأصبحت الأغلبية الغالبة من المسلمين تحت سيطرته بدأ الاتجاه العقدي للاستشراق على الرغم من استمراره ينحرف عن مسيرته حيث أمسكت بزمامه الأيديولوجية الاستعمارية التي قادها أرنيست رينان وتولى أمرها بعده جبرائيل هانوتو. ثم كرومر وزويمر، ودنلوب ولافيجري، وليوثي وغيرهم[1] وأصبحت الظاهرة الغالبة هي أن أكثر المستشرقين كانوا في الغالب عملاء للاستعمار في بلاد العروبة والإسلام دأبوا على تقويض الخصائص والمقومات الدينية والتاريخية والقومية للعرب والمسلمين لكي يمكنوا للاستعمار في هذه البلاد، وليشيعوا الا عة الصليبية الغربية في مجالات مختلفة

---

(١) أنور الجندي، الإسلام والثقافة العربية ص ٢٢٦/١٣٣.

ومنها بطبيعة الحال مجال التظاهر بالبحث العلمي الصرف المحايد، ومما لاشك فيه أن هذا الاتجاه العقدي الذي طرأ من جديد على الاستشراق كان خطيراً إذ لم يلق إلا مزيداً من النار المتأججة من قبل بين الشرق والغرب "…. فوضع المستشرقون أنفسهم تحت تصرف رجال السياسة يدلون إليها بما يعلمون عن الشرقيين لتتمكن أقدامهم في بلاد الشرق وتكون لهم على أهله سلطة خالدة".

لقد كان هذا الهدف يراود أعمدة الاستشراق والسياسة والتبشير جميعاً وظل يسيطر على الجهود العقلية التي انصبت كلية على أبطال الإسلام وتعميد أتباعه، إذ كان الهدف من هذه الجهود .. هو التبشير وإقناع المسلمين بلغتهم ببطلان الإسلام واجتذا م إلى الدين المسيحي، وقد عبر عن هدف هذا الاتجاه أ. ل. طبياوي دون مواربة عندما قال "نحن ندرك أننا لا دف من هذا العمل إلى الاقتراب من الأدب الجيد بإبراز قدر كبير من المعرفة إلى النور، بدلاً من اختبائه في نطاق هذه اللغة التي تسعى لتعملها، ولكنا دف أيضاً إلى تقديم خدمة نافعة إلى الملك والدولة عن طريق تجارتنا مع الأقطار الشرقية. وإلى تمجيد الله بتوسيع الكنيسة، والدعوة إلى الديانة المسيحية بين هؤلاء الذين يعيشون الآن في الظلمات ".

وعلى الرغم من ذلك فقد أثرت التطورات التي وقعت في العالم الإسلامي عامة والعالم العربي خاصة تأثيراً بالغاً في الاتجاه العقدي للاستشراق حيث "فتح هذا التحول ميداناً جديداً أمام الدراسات الإسلامية تتلخص مهمتها في التعرف على عملية التحول وفي تحليلها تحليلاً موضوعياً ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً[(١)] ".

ومن هنا حاول الاتجاه العقدي للاستشراق أن يحيط إحاطة شاملة بالعالم الإسلامي والعربي ويدرس كل الاتجاهات الحديثة فيه دينية أو أدبية أو سياسية أو غيرها إذ ليست جهود المستشرقين في توطيد العلاقات المستقبلة بين الشرق والغرب مقصورة على دراسة الماضي في كلا مظهريه من دراسة التقاليد الثقافية والإسلامية ومن دراسة العناصر الثقافية الإسلامية التي تدين لها تقاليد العرب الثقافية بما يدين به الابن لأبيه، وذلك لأن المستشرقين يعنون بدراسة الحاضر عنايتهم بدراسة الماضي، وهم في دراسة الماضي يقدمون إلى شعوب الغرب ما يقوم به المعاصرون من العرب

(١) ر. بارت، المرجع السابق ص ٩٣.

والفرس والترك من أعمال ولا شك أن مثل هذا العمل يهيئ أذهان أبناء العرب لتتبع التطورات العقلية والفكرية في العالم الإسلامي إذا لم يتيسر لهم أن يفهموا هذه التطورات فهماً كاملاً أساسه معرفة الظروف النفسية والاجتماعية، بل ربما أصبح ذلك أهم عمل للمستشرقين، عندما تبلغ العبقرية الإسلامية الجديدة حد النضج الكامل وتصبح قديرة على الإبداع الفني، و ـدف إلى بناء ثقافتها من جديد بعد تخطيط معالمها وميزا ـا تخطيطاً ذاتياً مميزاً " ومع ذلك فإن هذا الاتجاه لم يتحرر بعد من رواسبه القديمة ولا يزال يحملها في نفسه حيثما اتجه وأينما بحث، واعتراف أ.ل. طيباوي في هذا صريح "إذ يعتقد أن ألوان التحامل القديم قد تضاءلت كثيراً منذ فجر هذا القرن لكنها مازالت تعيش قوية، ومازالت فئة من الباحثين في العربية الإسلامية تعمل على نشرها في الغرب على نطاق واسع، فهناك من الشواهد ما يدل على أن الرصيد المختزن من مشاعر العداوة للإسلام يمتد الآن إلى العرب وعلى وجه أخص إلى القومية العربية".

وليس أدل على خطوة الاتجاه العقدي للاستشراق من بروزه لدى المستشرقين اليهود الذين يركزون كل جهودهم، سوى عدد قليل منهم، على هذه الناحية بالذات لرغبتهم في تحطيم الإسلام ومساعد ـم للصهيونية على الرغم من تحفظ محمد البهي فيما يتعلق بخدمتهم للصهيونية (فالظاهر أن هؤلاء أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينية، وهي محاولة إضعاف الإسلام والتشكيك في قيمته وإثبات فضل اليهود على الإسلام بادعاء أن اليهودية هي مصدر الإسلام الأول، ولأسباب سياسية تتصل بخدمة الصهيونية: فكرة أولاً ثم دولة ثانياً، هذه وجهة نظر ربما لا تجد مرجعاً مكتوباً يؤيدها غير أن الظروف العامة والظواهر المترادفة في كتابات هؤلاء المستشرقين تعزز وجهة النظر هذه وتخلع عليها بعض خصائص الاستنتاج العلمي[١] ونعتقد من جانبنا أنه لا سبيل إلى التحفظ إطلاقاً فيما يتعلق بخدمة المستشرقين اليهود للصهيونية لأن هذه الظاهرة تبدو بارزة تماماً وخاصة في البحوث التي تتناول الإسلام والمسلمين عامة والعرب خاصة.

---

(١) محمد البهي، المرجع السابق ملحقات ص ٥٣٤.

ومما لا ريب فيه أن هناك محاولات إيجابية بين أصحاب الاتجاه العقدي للاستشراق حيث يعترف بعضهم أن العالم الرأسمالي والاشتراكي على حد سواء، سوف يضطران إن عاجلاً أم آجلاً إلى استغلال الفكر الإسلامي الخلاق ومن هنا يجب على الاستشراق أن يقدم للعالمين معاً دراساته وبحوثه في هذا الاتجاه مما يتطلب من المفكرين الإسلاميين دراسة هذا الجانب وتحليله تحليلاً موضوعياً وتشريحه تشريحاً علمياً إذا أرادوا أن يواجهوا الاتجاهات العقدية المعاصرة وأن يوجهوا هذه الاتجاهات نحو موضوعية أوسع وأنفع أما فيما يتعلق بالمستشرقين أنفسهم فقد قامت في صفوفهم في السنوات الأخيرة محاولات إيجابية للنفوذ بصدق وإخلاص إلى أعماق الفكر الديني للمسلمين بدل السطحية التي اصطبغت ا دراسا م السابقة.

ونعتقد أن أبرز محاولات الاستشراق الإيجابية التي ظهرت في الآونة الأخيرة وهي محاولة التعاون العقدي مع عناصر الإسلام العلمية حيث تنعقد مؤتمرات دراسية يشترك فيها علماء الاستشراق وعلماء الإسلام معاً يبحثون في القضايا العقدية المعاصرة التي تتعلق بالإسلام والمسيحية والعقائد الأخرى وعلاقتهما معها وتأثيرهما فيها وتأثرهما ا.

وقد يتساءل البعض: ما هدف الاستشراق من هذه المحاولة الجديدة؟ هل هي محاولة للتوصل إلى نوع من التفاهم العقدي بين علماء الاستشراق وعلماء الإسلام لخدمة العالم وتوجيهه، أم أ ا محاولة نشر الثقافة الإسلامية والعربية على نطاق واسع والاستفادة منها، أم أ ا محاولة تعريف الغرب بالإسلام وحضارته ثم إزالة عداوة شعوبه نحوه أم أ ا محاولة علماء الاستشراق لإصلاح ما أفسده آباؤهم وما اقترفوه من آثام وأخطاء، إذ كانوا يهاجمون الإسلام عمداً وجزافاً؟ وسواء كان هذا أو ذاك فإن "هدف الاستشراق الأول ليس سد الثغرة التي تفصل بين العلماء المسلمين والمستشرقين ولكنه سند ثغرة الجهل بالثقافة الإسلامية الذي يحول بين الغربيين وبين الفهم الصحيح لهذه الثقافة والاستشراق ولا شك أنه يقوم برسالته في هذا الصدد مهما قيل عن بطء تحقيق هذه الرسالة وليس هناك من أمل في أن تشيع معرفة الأدب الإسلامي بين الشعوب الغربية شيوع أدب اليونان أو الرومان أو أن يقدر هذا الأدب تقديراً كاملاً، وذلك فيما عدا بعض المؤلفات التي يعرفها الغرب معرفة كاملة ويدرك مالها من قيمة مثل الشعر الصوفي في فارس ومع ذلك فإن كثرة ما يترجم من

هذه الآداب الإسلامية القديمة تضع أمام المثقفين الغربيين فرصة مواتية للتعرف على الثقافة الإسلامية وتذوقها، كما أن حرص الغرب على زيادة ما يقتني من التحف الإسلامية خير شاهد على انتشار المعرفة بالفنون الإسلامية إلى جانب ما في ذلك من تمكين جمهور غير المتخصصين من تذوقها وقد يكون لكل هذا من القيمة ما لا يمكن إنكاره في يئة الجو المناسب لفهم الثقافة الإسلامية فهماً سليماً أما ما لهذه المعرفة من قيمة فأمر لا شك فيه، بعد أن تمكن الدور الخطير الذي قام به المستشرقون من تغيير النظرة القديمة إلى الإسلام وإبراز ما فيه من قيم ومبادئ [1].

ويبدو لنا من كلمة جيب هذه أنه تجنب الإجابة على الرغم من لباقة تصرفه فيها، إذ نرى أن هدف الاستشراق العقدي الأصلي من معرفة الإسلام وما يتعلق به هو مواجهته واستغلاله، وذلك على الرغم من ظهور دراسات حديثة فيه تحاول معرفة الإسلام معرفة علمية تكاد تكون خالصة لوجه العلم وحده[2].

ومهما يكن من شأن هذا الاتجاه الاستشراقي وخطره، فإننا نكتفي ـذا القدر من الدراسة له ونترك بحثه تفصيلاً للاحقين وذلك بعد أن أثبتنا وجوده وهدفه وأشرنا إلى تأثيره وتأثره وتأكدنا من أهميته وخطورته للفكر الإسلامي وآدابه إذ أثار عديد من المعضلات بالغة الخطورة منها صلاحية الدين الإسلامي عقيدة وشريعة، والعقلية العربية ومنـزلتها، وعلاقة العقل بالوحي وبشرية القرآن وعلاقته بالكتب السماوية الأخرى وعلمية الإسلام وخرافيته وشخصية الرسول ومنـزلته، ثم حضارة الإسلام ومكانتها مما تبين منه أهمية دارستنا هذه للأيديولوجية الإسلامية عامة والأيديولوجية الأدبية خاصة.

الاتجاه العلمي:

أما الاتجاه العلمي، فلا نكاد نصادفه إلا في الحقب الأخيرة وإن ظهرت براعيمه من وقت لآخر، من قبل إذ كانت الأيديولوجية الكنسية تسيطر على الاستشراق بقوة وحزم وتتعقب عناصره العلمية وهكذا لم تكن لديه الفرصة المواتية

---

(١) كويلرينج، الشرق الأدنى ص ٣٤٩ جيب، الشرق الأدنى بين حاضرة ومستقبله ص ٣٤٩.

(٢) جاك بيرك، العرب تاريخ ومستقبل، مقدمة السير هاملتون جيب، تعريب وتعليق خيري حماد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر بمصر ١٩٧١.

لينهج طريقاً علمياً إلا بعد أن انفصل عن أيديولوجية اللاهوت وكون ذاته وكيانه ولكن بعد أن تخلص الاستشراق من سيطرة الكنيسة سيطرت عليه أيديولوجية الاستعمار واستطاعت أن تسخره في سبيلها وتحركه لخدمة أهدافها وتبعث به إلى البلاد التي تنوي غزوها لكي يكون احتلالها لهذه البلاد قائماً على معرفة كاملة بجميع شئو ا فيكون أرسخ قدماً وأثبت مقاماً وتنشط حركة الاستشراق عادة قبيل الغزو الاستعماري، وتظل حيناً من الدهر تقدم إلى المستعمر المعلومات التفصيلية عن حياة الشرق وعقليته ومزاجه وعاداته وتقاليده وتعد الرسل والدعاة لينبثوا في أنحائه ويختلطوا بأهله: تجاراً ومبشرين وعلماء وجنوداً[1] ولكن سرعان ما ساعدت الأيديولوجية الجديدة على تحول حركة الاستشراق إلى العلمية، والموضوعية والتخصصية التي أخذت تساير الاتجاهات الحديثة بمناهج البحث العلمي مما اضطر ا تمع الاستعماري إلى أن ينظر إلى العالم بأسره نظرة عمادها الموضوعية والواقعية وخاصة بعد أن ازدهرت المعاهد الاستشراقية التي فتحت نوافذ أوربا على خصائص الشرق وعالمه، وإذن فلابد لنا أن نضع نصب أعيننا ما يعنيه هذا الانقلاب، فلم تعد دراسة اللغات والآداب الشرقية مقصورة على خدمة التبشير بل ظهرت نزعة قوية أو ضعيفة إلى تحرير هذه الدراسات من هذه الأغراض والاتجاه ا إلى البحث العلمي المستقل الذي يتحرى دراسة الآداب والأديان والكتب الدينية لذا ا مستهدفاً المعرفة وحدها وسواء أنجحت هذه النـزعة في تحرير الاستشراق من التعصب الديني أو لم تنجح فالمهم هنا هو أن نسجل هذه الظاهرة الجديدة الهامة[2] "، وما من شك في أن هذه الظاهرة قد دعمت الاتجاه العلمي للاستشراق إذ قدمت للعناصر المتطلعة إلى معرفة الشرق وآدابه فرصة عظيمة فسنحت لها حرية الحركة والتنقل في العالم العربي بأسره، وقامت بخدمتها أينما ذهبت، وذللت عقبا ا مهما كانت وأتيح لأولئك العطشى علمياً الحصول على أكبر قدر ممكن من المخطوطات العربية التي ساعدت هي الأخرى على الوصول إلى معارف جديدة لا عن العقيدة الإسلامية وشعو ا فحسب، بل عن الشعوب أنفسها ومعضلا ا ومعلوما ا، ومما لاشك فيه أن البحث

(١) عائشة عبد الرحمن، تراثنا بين ماض وحاضر ص ٥٥ مع التصرف.

(٢) إبراهيم عبد ا يد اللبان، المرجع السابق ص ١٥.

في المخطوطات العربية لم يكن يستهدف الوقوف على صورة للإسلام أو للعالم الإسلامي، ولكنه كان يقصد الحصول على معرفة موضوعية ذه الدنيا، ولكن بحكم الظروف كان الباحث يحصل في اية الأمر على بعض المعلومات عن النظرة الإسلامية لهذه المعرفة، ومن هنا أحس الغرب أنه قد فرض عليه أن يغير نظرته إلى الشرق ويتجرد قدر استطاعته من نزواته الأيديولوجية واتجاهاته الفلسفية وآرائه السياسية لكي يتمكن من القيام بالبحث العلمي على وجه أكمل وأداء واجبه الاجتماعي على نحو أسمى، مما أدى إلى ظهور عناصر التخصص وموضوعية البحث، وهكذا "بدأت دراسات العربية لخدمة التبشير وتطورت في القرن التاسع عشر لتخدم البحث العلمي في اللغة وازدهرت في القرن العشرين في صورة أبحاث عن اللهجات وأطالس لغوية ودراسات عن الفصحى ومعاجم تدخل العربية طرفاً فيها[١].

وبناء على هذا يمكن القول بأن بحث الاستشراق الجدي قد أخذ منذ القرن التاسع عشر الميلادي يخطو نسبياً بخطوات علمية المنهج وموضوعية الدرس مما أدى إلى ظهور دراساته القيمة وآرائه البناءة على الرغم من عدم تحرره تماماً من عناصره العقدية التي ظلت تسيطر عليه حتى أيامنا هذه ومع ذلك "نستطيع أن نجزم استناداً إلى ما بين أيدينا من مؤلفات أولئك العلماء، بأن الدراسة الجدية لنصوص الإسلام وتعاليمه والبحث الدقيق النـزيه في أسراره ومزاياه لم يبدأ إلا منذ القرن التاسع عشر حين انتشرت الثقافة الشرقية في أوربا وأخذ المستشرقون يجدون في فتح مغاليق الشرق وكشف ما فيه من كنوز، بعد حملة "نابليون" التي فاقت أهميتها العلمية أهميتها السياسية[٢] ".

ولا ينبغي لنا أن ندهش من ظهور هذا الاتجاه في هذا القرن بالذات حيث بدأ تبادل البعثات العلمية بين الشرق والغرب، فسافر طلاب الشرق إلى الغرب ليتعلموا فيه، وذهب بعض علماء العرب ليعلموا أبناء الغرب في معاهده العلمية التي اختصت بالدراسات العربية الإسلامية وعنيت بتعليم اللغة العربية ولهجا ا المختلفة، لكي تزود أبناءها بسلاح التعامل مع شعوب الشرق أكثر جدارة وأخطر نفوذاً.

---

(١) محمود حجازي، اتجاهات المستشرقين مجلة ا لة يونيو ٦٦ ص ٧١.

(٢) زكريا هاشم إبراهيم، المرجع السابق ص ٢٣.

وقد حدث أن حركت الأيديولوجية الاستعمارية عناصر مختلفة في الغرب لازدياد منفعتها فحسب، بل توسيع نفوذها وتمكين سيطر ا والتبشير بأيديولوجيتها، ولكن مهما كانت خطورة هذه الظواهر وشد ا فإن العالمين قد استفادا منها فائدة عظيمة.

الغرب باقترابه إلى المفهوم العلمي للإسلام وشعوبه، والشرق بابتعاده عن المفهوم الخرافي للعلم وأهميته لحياة الإنسان "ومع حركة المد الاستعماري ظهرت الحاجة والرغبة في بعض الدول الأوربية إلى إعداد نفر من أبنائها إعداداً لغوياً متيناً حتى يستطيعوا التعامل مع المستعمرات بلغا ا وبلهجا ا، وأدت المصالح التجارية لبعض الدول الأوربية مع العالم العربي إلى الاهتمام باللهجات العربية الحديثة وللتأليف فيها فكان إلياس بقطر (١٧٨٤ - ١٨٢٩) أول مدرس شغل كرسي العربية العامية بمدرسة اللغات الشرقية بباريس وبدأ عمله سنة ١٨٢٠، وكان محمد عياد الطنطاوي يدرس العامية المصرية في كلية اللغات الشرقية بجامعة بطرسبرج التي أسست سنة ١٨٥٥ وقام أحمد فارس الشدياق (١٨٠٥ - ١٨٨٧) بتعليم العامية في الجامعات البريطانية فيها "أصول اللغة العربية المحكية ط ١٨٥٦". واشتغل ميخائيل صباغ في نفس العمل في ستراسبرج وصنف "الرسالة التامة في كلام العامة والمناهج في أصول الكلام الدارج "ط ١٨٨٦[١] ".

ومن هنا نرى أن التطورات التي حدثت في الغرب في القرن التاسع عشر أدت إلى تطور بناء في عالم الاستشراق حيث يتضح:

أولاً: أن من أسباب الاستعمار الغربي للشرق استشراق عدد ضخم من الغربيين وانخراطهم في تعلم العربية في هذا القرن.

ثانياً: أنه استعان تحقيقاً لمنفعته بأساتذته من العرب أنفسهم في تعليم العربية في معاهده مما أثر في الاستشراق ودفعه نحو موضوعية علمية ومنهجية بحتة.

ثالثاً: أن آداب الغرب قد تأثرت بساحرية الشرق وجاذبيته حتى اعتبر الشرق مكاناً يبحث فيه عن الرومانسية العليا.

---

(١) محمود حجازي، المرجع السابق ص ٦٨.

رابعاً: أن القيود اللاهوتية قد تحطمت نسبياً في ميدان البحث الاستشراقي وإن ظلت اليوم منبعاً رئيسياً لعملية التبشير بالمسيحية في العالم العربي.

خامساً: أن الغرب حاول الاقتراب من فهم الفكر الإسلامي وآدابه فهماً موضوعياً على الرغم من نزعته في تقليل شأن كل حضارة سوى حضارته.

ومما لاشك فيه أن هذا كله قد رفع من شأن الاستشراق وقيمته ويمكن القول بأن فائدته الحقيقية تكمن في اتجاهه بالنسبة للفكر والأدب العربي وذلك على الرغم من الانتقادات التي يمكن توجيهها إليه وقد كانت هذه الفترة فرصة عظيمة لازدهاره علمياً، ونموه منهجياً وتقدمه موضوعياً وقد "جاء القرن التاسع عشر باتجاهاته الثلاثة المترابطة":

النـزعة الغربية النفع الإمبريالية الممتلئة احتقاراً لكل المدنيات الأخرى والتعلق الروماني الذي يتغنى بشرق ساحر يزيد بؤسه المتزايد من سحره والدراسة العميقة المتخصصة التي ترتبط في المقام الأول بدراسة العصور الخيالية ... غير أن هذا كله ليس سوى الوجه الآخر لمقومات ومزايا غير عادية للتقدم العلمي فقد كان الشك إزاء التركيبات البراقة هو الشرط الضروري لإقامة بناء جديد على قاعدة متينة، أما الشرط الثاني فكان هو الانفصال الحاسم عن اللاهوت الذي طغى على جو القرن الثامن عشر، فقد أدى الانشغال العلمي بتدريب تراجمه في باريس وفيينا يرمي إلى إيجاد تعاليم متحررة من أغلال اللاهوت وعلى ضوء هذه التعاليم التي بعثتها الحماسة الثورية الفرنسية قدمت مدرسة اللغات الشرقية في باريس وعلى رأسها سلفستر دي ساسي التزمت نموذجاً لمؤسسة استشراق علمية وعلمانية في نفس الوقت وكان لابد أن يتحرر الاستشراق العلماني أولاً على يد هؤلاء، وفي المقام الأول على يد جوزف فون هامر بورجستال (١٧٧٤ - ١٨٦٥) ابن الأكاديمية الشرقية في فيينا الذي لم يكن له نظير في نشر المعلومات عن الشرق وكان هو مؤسس أول مجلة استشراق متخصصة ... اشترك في تحريرها كل المستشرقين الأوربيين ورجال الآداب الشرقيين الذين يقاسمونه اهتمامه بالماضي والحاضر[(١)].

---

(١) م. رودنسون، المرجع السابق ص ٧٣/٧٢ وكانت هذه الجملة تسمى Fuvdereruben de griets وكانت تظهر من عام ١٨٠٩ - ١٨١٨م.

كل هذا يدل على أن الاستشراق باتجاهه العلمي قد قفز بدراساته إلى آفاق واسعة المدى إذ أضحى بعد أن كان مسخراً للتبشير ومنحصراً على رجال اللاهوت دون الأوساط المثقفة الأخرى يلبس رداءاً جديداً جعله علماً مستقلاً ذا منهج علمي يهدف إلى دراسة لغات الشرق وآدابها دراسة موضوعية بقدر الإمكان والتجرد من النـزوات الذاتية والأحكام السالفة، ولذلك كله لم ينهج الاستشراق اتجاهاً علمياً إلا عندما تأكد استعداد الناس للانصراف عن الآراء السابقة وعن كل لون من ألوان الانعكاس الذاتي ... وليس من الممكن تحديد الفترة التي بدأ فيها مثل هذا الاتجاه الجديد على وجه الدقة، فإذا قلنا بقصد التبسيط أنه "منتصف القرن التاسع عشر" فإننا نعني بهذا فقط أن الصفة العلمية بالمعنى الحديث ظهرت في هذا الوقت بوضوح أكثر من ذي قبل، ولكن النية المتجهة إلى فهم الموضوعات فهماً موضوعياً كانت موجودة قبل ذلك بكثير وجوداً يمكن إثباته بالأدلة والشواهد وكانت أوضح ما تكون في مجال الدراسات اللغوية ودراسات اللغة العربية خاصة بالمعنى الضيق لهذا الإطلاق..[1]".

ولقد قام أصحاب هذا الاتجاه بجهد جبار في تطوير دراسات الاستشراق ودفعوها إلى الأمام ونشروا كثيراً من البحوث في شتى قضايا الإسلام واللغة العربية وآدابها وحققوا المخطوطات وجروا وراءها وكتبوا المؤلفات وبحثوا الموضوعات التي تتعلق بالعلوم الإسلامية والعربية وآدابها وآمال شعوبها. ونظم معيشتها، ووقائع تاريخها ومواجهة صعوبا!ا وحلول مشاكلها وهكذا "نحن معشر المستشرقين، عندما نقوم اليوم بدراسات في العلوم العربية والعلوم الإسلامية لا نقوم بها فقط لكي نبرهن على ضعة العالم العربي الإسلامي، بل على العكس، نحن نبرهن على تقديرنا الخاص للعالم الذي يمثله الإسلام ومظاهره المختلفة والذي عبر عنه الأدب العربي كتابة"، ومع ذلك لم يستطيعوا أن يتجنبوا كل الأخطاء ويتجردوا كلية من نزوات الذات، وقد اعترف بذلك كثير من أصحاب الاستشراق ومن بينهم رودى بارت نفسه كما تبين آنفاً، إذ البرهنة على تقديرهم الخاص للعالم الذي يمثله الإسلام ليست في مستوى البرهنة على التقدير العلمي والموضوعي لهذا العالم نفسه، غير أنه مما لاشك

(١) ر. بارت، المرجع السابق ص ١٧.

فيه أن تقدماً ما قد حدث حقاً "ولكن لا يشك كثيراً أيضاً في أن الوصول إلى هذا الهدف لم يتحقق لعدد ذي خطر من الدارسين المعاصرين للإسلام، سواء منهم من لقي ربه أو من لا يزال على قيد الحياة، وجهودهم تنقسم بطبيعتها إلى قسمين متميزين: نشر النصوص والدراسات التحليلية ... ولكن يمكن أن نقرر هنا على سبيل الإجمال أن النظرة العلمية للدارسين للإسلام ... كانت أقل عمقاً في دراسات هؤلاء منها في نشرهم للنصوص، ولا تعوزنا الشواهد على قصور التمييز بالنسبة لنشر ترجمة بعض النصوص، حيث كان الموضوع يخضع للأهواء "الآراء الخاطئة عن الإسلام التي لا تزال عالقة بعقول الباحثين الغربيين[1] "، وهذا دليل قاطع آخر على أن المستشرقين حتى أولئك الذين يحاولون بكل ما في وسعهم أن يكونوا موضوعيين لم يستطيعوا تجنب الانزلاق إلى نزوات ذاتية وأحكام سالفة عن الإسلام وآدابه ترسبت في عقولهم خلال قرون مضت وأحداث وقعت بين الشرق والغرب.

ومن هنا نجد أنه من الصعوبة بمكان أن نفصل فصلاً حاسماً بين الاتجاهين: العقدي والعلمي، حيث ظل الأول يسيطر على الثاني حتى يومنا هذا على الرغم من أنه "في كل الحالات تطورات البحوث من مرحلة الحكم السريع الخطير الذي يعتمد على الحماسة والانفعال والنظرة العاجلة والفهم السطحي إلى مرحلة ناضجة تبين لنا فيها مدى الصعوبات التي يجب تذليلها، والأعمال التي يجب القيام به، حتى نتفهم حضارة الشرق المسلم تفهماً كاملاً، والمستشرقون اليوم يدركون ما هو ملقى على كواهلهم من تبعات قبل أن يصلوا إلى مثل هذا الفهم الكامل للحضارة الإسلامية ولابد لنا هنا برغم ذلك من الإشارة لظاهرة جديدة في الدراسات الشرقية لها أهميتها القصوى وهي التعاون بين الشرقيين والمستشرقين الغربيين في تحمل هذه التبعات وكثيراً ما يظهر هذا التعاون بمظهر المنافسة والتسابق وهو مظهر إذا عيب في غير ميادين المعرفة، فهو في هذه الميادين خير ضمان للتقدم، وتوضيح ما يستشكل من فروض ونظريات ".

وجدير بنا في هذا المقام أن نشير إلى أن الاتجاه العلمي للاستشراق لم يزل في بداية طريقه، على الرغم مما قدم إلى العالم من دراسات قيمة وبحوث نفيسة، إذ يجب

---

(١) محمد البهي، المرجع السابق ملحقات ص ٨٨٨/٥٨٧.

عليه أن يقوم بثورة منهجية خطيرة ليحرر نفسه من عقدة أيديولوجية نحو الشرق عامة، والإسلام وشعوبه خاصة ويتجنب أي نوع من الانعكاسات الذاتية والأحكام السابقة، وعليه أن يتجرد من الذاتية الأيديولوجية العدائية نحو الإسلام وآدابه وأن يلبس رداء الإنسان الإسلامي ثم يبحث في الإسلام وعقيدته، وحضارته وآدابه، وعندئذ فقط سيتمكن من الوصول إلى نظريات ذات قيمة علمية عظيمة وسيتجنب أمر الصراع الفعلي والمشاحنات الفكرية، وسيصبح أداة للتعاون والمساعدة للعالم الذي يبحث عنه، غير أن هذا الطريق يعد وعراً شاقاً للاستشراق بل ربما يبدو مستحيلاً بالنسبة له، إذ أصبح من الصعب عليه أن يقوم الآن بأية خطوة ثورية منهجية في ظلال ظروف العالم الحالية، و "لا نريد أن ندعى للمستشرقين ودراسا م، أكثر مما لهم فهم لا يزالون عاجزون عن تحطيم الحواجز، وإزالة الأسباب التي تفرق بين الشرق والغرب، وفي رأي عدد قليل من العلماء الذين يشتغلون بالدراسات الشرقية من أبناء الغرب، أ م يسيرون سيراً بطيئاً متعثراً، إذا قيس ما يفعلونه بما ينتظرهم من واجبات ضخمة[1]".

ولا شك أن التطورات التي حدثت في العالم الإسلامي والثورات التي وقعت فيه كفيلة بأن تدفع ذا الاتجاه إلى آفاق جديدة تمكنه من تخطي المعوقات والقيام بإصلاح بعض مفاهيمه إن لم يكن كلها وإذا أراد الاستشراق أن يلعب دوراً فعالاً في ميادين العلوم، وخاصة العلوم الإنسانية، فعليه أن يدرك وقد آن الأوان لذلك، أن قيمة دراساته لا تعتمد الآن على ما فيها من مشاحنات وانفعالات، بل على ما فيها من صدق، وإخلاص ومنهجه موضوعية ومن هنا ترى أن أمامه، لو سار على هذا النهج إمكانيات ضخمة للتقدم والازدهار وعلى هذا الأساس تراودنا آمال عظام في أن يتقدم الاستشراق بجرأة وإصرار ليتحرر من رواسب الأيديولوجيات المعادية للإسلام كي يقدم إلى العالم بأسره بحوثاً أكثر فائدة، وأعلى قيمة، أعمق دراسة مما قدمه إليه حتى الآن، وعلى عكس ما يرى ر. بارت من أنه قد وصل إلى "مرحلة التحول النهائي إلى علم قائم على النقد التاريخي ...".

"ونحن نرى أن أمام الاستشراق طريقاً لا يزال شاقاً طويلاً.

---

(١) كويلرينج، المرجع السابق ص ٣٤٨/٣٤٩.

وعلى كل حال لسنا من أولئك الذين ينشدون اية هذا النشاط العلمي المفيد على الرغم من أخطائه وخطورته وهجومه على عقليات، ودفاعه عن أخرى وتقليله من شأن شعب، ورفع شأن شعب آخر، وإنما نحن من أولئك الذين يطالبون بدعمه وتوجيهه ونقده وتحليله ومناقشته أساليب، ودراسته حتى تكون ممارسته للدراسات الشرقية عامة والدراسات الإسلامية خاصة أكثر خصوبة وموضوعية، وأعظم فائدة.

وأخيراً لابد لنا من الإشارة بجهود أصحاب هذا الاتجاه من المستشرقين مختلفي الجنسيات والذين اهتموا بنشر المخطوطات وتحقيقها وترجمة المؤلفات العربية إلى لغا م وتقديمها إلى شعو م وإصدار موسوعات علمية جليلة حافلة بالتراث العربي والإسلامي، أفادت العالم الأوربي أولاً والعالم الشرقي ثانياً فوائد لا تقع تحت حصر.

ونحن مدينون بالفضل لكثير من أعلام المستعربين الذين عنوا بنشر أمهات الكتب العربية ووضعوا لها الفهارس القيمة، عن كفاية وبراعة ولولا علمهم العظيم لظللنا إلى اليوم نجهل كثيراً من مدنية أسلافنا[1].

ولا يضيرنا أن يكون هؤلاء يضمرون في أعماقهم العداوة للإسلام والعرب مما أدى م إلى كثير من الشطط والبعد عن الحقيقة والإنصاف، وحسبنا أ م تناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة، ولولا جهودهم لبقي كثير منه مطموراً بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيات ولكنهم بذلوا جهوداً جبارة في دراسته وتحقيقه ونشره وترجمته والتصنيف فيه وبحثوا نشأته وتطوره ومصادره وآثاره ووازنوا بينه وبين غيره، واقفين عليه مواهبهم ومناهجهم وعبقريتهم وأنشأوا لنشره المعاهد والمطابع وا لات ودوائر المعارف والمؤتمرات، حتى بلغوا فيه منذ مئات السنين، وفي شتى البلدان، وبسائر اللغات مبلغاً عظيماً من العملة والشمول والطرافة وأصبح كجزء لا ينفصل عن تراثنا ولا تؤرخ حضارتنا السالفة بدونه، وقد عرف الغرب منه أصالتنا فيها، كما استفدنا في العصر الحديث علوماً وآداباً وفنوناً ألفها هؤلاء بلغات الغرب وكثير منها مستمد من الثقافة العربية القديمة.

---

(١) محمد كرد علي، السياسة الأسبوعية ١٥ سبتمبر ١٩٢٨.

٥- خصائص الاستشراق

يجدر بنا الآن أن نشير إلى خصائص الاستشراق التي يمكن إيجازها في عدة نقاط منها:

١- ظهرت بذوره الأولى في كنف اليونان القدامى قبل الميلاد بعدة قرون وبعده لفترة قصيرة ويمكن اعتبار هرودوت وتيوفراست واسترابون وبلين وغيرهم من رواده الأوائل.

٢- ولد في أحضان الأندلس الإسلامية في القرن الثامن الميلادي حيث كان الإسلام القوة الدافعة له.

٣- عاش قروناً طويلة في كنف الأيديولوجية الكنسية التي كانت ترعاه وتوجهه ولا تزال تقوم بذلك حتى الآن إذ كان مصدراً للأفكار وكانت هي المنفذة لها.

٤- لعب دوراً بارزاً في بناء نظرية الأيديولوجية الاستعمارية وقام بحركات مريبة دف إلى زعزعة الثقة بشعوب البلاد المستعمرة وبدينها وحضار ا وآدا ا.

٥- مر في تاريخه الطويل بأطوار ثلاثة هي: التكوين والتقدم والانطلاق.

٦- أثمر نشاطه دراسات وبحوثاً واهتمامات واكتشافات دفعت إلى ضرورة متابعة البحث فيه.

٧- كان تاريخه حافلاً باتجاهات مختلفة يمكن تقسيمها إلى اتجاهين رئيسيين هما: الاتجاه العقدي والاتجاه العملي وذلك لما فيهما من شمول الجدل وموضوعية الدراسة.

٨- بحث في كل ما يتعلق بلغات الشرق وآدابه، واهتم بكل ما فيه من عادات وتقاليد واتجاهات وأجناس وقوميات وأفكار.

٩- أنشأ جمعيات وأكاديميات وفتح معاهد وكليات ونشر مجلات ومؤلفات، وأعد مطابع وعقد مؤتمرات واقترح حلولاً وعالج مشكلات وخلق أخرى.

١٠- نظر في المخطوطات وحقق أعداداً هائلة منها وساعده على ذلك عوامل عديدة منها وجود آلاف من المخطوطات العربية في مكتبات أوربا نقلت إليها في ظروف مختلفة مثل الحروب الصليبية ومحنة العرب في الأندلس والحملة الفرنسية وغيرها.

١١- قام أصحابه برحلات وجولات أدت إلى زيادة معرفة الغرب بالشرق وما بينهما من علاقات ومفارقات وتأثير وتأثر وجدل ومناقشات ومشاحنات.

١٢- عقد مؤتمرات عديدة كان أولها في باريس سنة ١٨٧٣ وتبعته مؤتمرات أخرى، ومن أوائل من حضرها من علماء العرب عبد الله فكرى وحمزة فتح الله، وحفني ناصف، ومحمد روحي الخالدي وغيرهم، وكان آخرها في سيدني سنة ١٩٧١ وحضره من علماء العرب إبراهيم مدكور.

١٣- قام بتنظيم الكتب العربية التي توجد في مكتبات أوربا ووضع لها الفهارس وسهل الرجوع إليها.

١٤- ساعده في أداء مهمته عوامل عديدة منها معرفة أصحابه أكثر من لغة ومساعدة حكوما م لهم أدبياً ومادياً ثم سعة ثقافتهم ومواصلة دراستهم بجد ومثابرة.

١٥- لعب دوراً بارزاً في التعريف بالفكر الإسلامي عامة وآدابه خاصة وتقدير منـزلتهما معاً بين الفكر العالمي وآدابه.

١٦- رسم لنفسه منهجاً مستقلاً وامتازت دراساته بالتوسع والغزارة وأعطى أصحابه مثالاً لما يمكن أن يصل إليه الإنسان الدؤوب في عمله وبحثه.

١٧- أثار قضايا علمية ومعضلات فلسفية ومشاكل اجتماعية وخلافات قومية مما أدى أحياناً إلى اصطدامات فكرية ومناقشات حامية بين علمائه وعلماء الغرب.

١٨- تخصص كل فريق من علمائه في موضوعات بعينها نجد فريقاً منهم يبحث في مسألة وآخر في أخرى وهكذا.

١٩- نشط في دراساته وبحوثه العربية والإسلامية بدرجة يستحيل لفرد وربما لجمع أن يحيط بكل ميادينها إحاطة علمية شاملة، ويكفي (الفهرس الإسلامي) وحده دليلاً على ذلك، إذ يضم قائمة بالدراسات الإسلامية العربية التي نشرت با لات غير ما نشر على كتب ومؤلفات في الفترة ما بين ١٩٠٦، ١٩٦٠ وهو يربو على ٣٥,٠٠٠ عنوان، وإذا أضفنا إلى ذلك الدراسات التي نشرت في ا لات في الفترة من ١٩٦٠ - ١٩٧٠ والتي لم يحصها أحد حتى الآن فإن ا موع الكلي لهذه البحوث يزيد على خمسين ألفاً.

٢٠- من هنا يمكن أن نتصور الصعوبات التي واجهها الاستشراق نفسه والباحث فيه كذلك ولعل .. بارت يكون محقاً حين يقول: "فمن ذا الذي يستطيع الإحاطة بمادة في هذا اليم ليس أمام العلماء من حل سوى اختيار طائفة محدودة من الموضوعات من بين الكمية الهائلة من موضوعات العلم والبحث المتشعبة وتركيز

البحث الخاص على نقط بعينها، والرضا فيما عدا ذلك بفكرة إجمالية عامة عن العلم في مجموعه" [١].

٢١- اهتم الاستشراق بالعالم الإسلامي اهتماماً بالغاً وجعله قديماً وحديثاً ركيزة بحوثه وعنايته وذلك لما له من مركز سام وقوة روحية تكمن فيه، وصلابة أيديولوجية في مواجهة التيارات الهدامة الحديثة مما يستدعي يقظة واعية من الباحث المسلم عند البحث في هذا ا ال حيث يعتبر منفذاً فريداً لانطلاقة الإسلام إلى آفاق الغرب على الرغم من محاولات التشكيك في قيمته وقوته، إذ "العالم الإسلامي يشغل في العصر الحديث مكانة دولية هامة وهذا يقتضي أن تكون علاقات المسلمين وثيقة بالتيارات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية في العالم ولكي تكون تلك ا الات الفكرية منجزة يجب أن يكون للإسلام مفهوماً صحيحاً في العالم الذي لا يدين به ولما كان المستشرقون هم الطريق الوحيد الذي تسلكه المبادئ الإسلامية للتغلغل في العالم الغربي فلابد إذن من دراسة ما يكتبه هؤلاء المستشرقون ووضعه في الميزان، فقد تكون الصور التي يبرزها هؤلاء عن الإسلام مشوهة فتكون الأحكام التي يصدرها الغرب مشوهة ومزيفة أيضاً .. ويؤدي هذا الفهم الخاطئ والزيف والتشويه إلى نتائج وخيمة جداً [٢] يتبعها اتساع شقة الخلاف بين العالمين: الإسلامي والمسيحي وذلك أمر يجب تفاديه وتجنبه والعمل على خلق ظروف مواتية للتعاون بينهما وليس هناك وسيلة لبلوغ هذه الغاية أفضل من البحث العلمي الدقيق الذي ينشد الوصول إلى الحقيقة وحدها.

وأخيراً لو ألقى المرء نظرة شاملة إلى الاستشراق ودراساته الإسلامية والعربية يمكنه أن يقول مع ر. بارت أن "كل دراسة في هذا الميدان هي في حقيقتها جزء صغير أو ضئيل من كل كبير ولا سبيل إلى بلوغه بل إلى الاقتراب منه في أحسن الأحوال إلا بخطى صغيرة".

ونعتقد أن ذلك يكفي دليلاً على ما قام به الاستشراق حتى الآن وما يجب أن يقوم به بعد ذلك.

---

(١) ر. بارت، المرجع السابق ص ٧٥.

(٢) مبروك السوسي، المرجع السابق ص ١٨.

وبعد فها هي ذي حركة الاستشراق بدوافعها ونشأ ا وأطوارها واتجاها ا وخصائصها وهي حركة يتسع نطاقها مع الأيام وتتشعب فروعها مع السنين وتتعمق جذورها مع القرون وقد ساهم في حيا ا آلاف من المستشرقين خلال العصور المتوالية، يبحثون في ميدا ا بنهم وشغف وأطماع وينشرون النتائج التي توصلوا إليها، والمخطوطات التي حققوها والأسفار التي ترجموها والمناقشات التي أثاروها، والمعضلات التي عالجوها ودرسوها وقد كانت كلها نتيجة للصراع العنيف بين الشرق والغرب الذي شاركت فيه بكل ما لها من حيوية في الفكر وولوع بالبحث ورغبة في البلوغ إلى النتائج واضحة، وقضايا صحيحة فأثرت فلسفتها في اتجاهات الفكر العربي الإسلامي الحديث وآدابه مما يستلزم بحثها ودراستها ومواجهتها.

ومن الجلي "أن الاستشراق لم يبق محصوراً في دائرة الانتفاع بعلوم العرب ومدنية الشرق، وإنما خرج عنها إلى أغراض تجارية أو استعمارية أو دينية فأقبلت الأمم الأوربية القوية بحكم هذه الدوافع تتنافس في تعرف الشرق وارتياد أقطاره وكشف آثاره وفتح كنوزه وإحياء أدبه وطبع كتبه وإبراز فنه، ثم صار الاستشراق فناً قائماً بنفسه يطلب به الوقوف على لغات الشرق ميتها وحيها، والاطلاع المباشر على آدا ا وفنو ا وفي سبيل ذلك أسسوا المطابع وأنشأوا المكتبات وألفوا الجمعيات وأقاموا المؤتمرات وأصدروا ا لات وجمعوا المخطوطات ونشروا نفائس الكتب وعلقوا عليها وذيلوها بالفهارس المختلفة للأسماء والموضوعات والأمكنة ثم كتبوا البحوث القيمة في تحقيق الألفاظ وتحري الأصول وتصحيح الأخطاء وكشف ا هول على الأسلوب العلمي الصحيح والمنهاج المنطقي الحديث فكانوا في ذلك قدوة لمعلمي اللغة ومؤرخي الأدب من العرب في تحضير المادة وتنظيم البحث، وتوخى الدقة وتحرى الصواب، وتقصى الفروع[(١)] ".

وبعد فقد اتضح الآن أن البحث يقتضي دراسة الاستشراق وعلاقاته بالتيارات المعادية للعالم العربي وذلك لكي تكون دراسة فلسفته فيما بعد أكثر عمقاً وشمولاً.

---

(١) أحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي ص ٥١٤/٥١٣ ط ٢٥.

الفصل الثالث

علاقة الاستشراق بالاستعمار والتبشير والصهيونية

تبين لنا أن حركة الاستشراق وليدة الصراع الذي نشب بين الشرق والغرب من أجل سيطرة أحدهما على الآخر عسكرياً واقتصادياً، وثقافياً، وعقائدياً منذ أقدم العصور إلى العصر الحديث(١).

من هنا يمكن تقسيم الصراع بين الشرق والغرب إلى طورين هما:

- طور ما قبل الإسلام:

- طور ما بعده:

أما صراعهما في الطور الأول فقديم قدم وجود الإنسان في الشرق والغرب معاً، وقد "التقيا منذ أبعد حقب التاريخ ومازالا يلتقيان دائماً وسيلتقيان ما بقي في العالم شرق وغرب، والنضال مستمر بينهما لم يهدأ قط يوماً ثائرته ..(٢) " وهذا الالتقاء بينهما هو الذي أفاد العالم حضاراته المختلفة وهو الذي رفع لواء العلم والهداية فوق ربوع العالم برغم ويلات الحروب وأهوال التعصب الجنسي والديني ونيران العداوة والبغضاء التي أماتت الضمائر وقضت على الروابط الإنسانية بين الشعوب المختلفة.

وكل من يتتبع الأحداث التي وقعت في التاريخ قبل الإسلام لابد أن يؤمن إيماناً وثيقاً بأن الاتصال بين الشرق والغرب كان على مر العصور حرباً وصراعاً أكثر منها أمناً وسلاماً، وحسبنا دليلاً على ذلك أن ننظر إلى تلك الحروب المتصلة التي دارت رحاها بين الفرس واليونان والفراعنة والرومان فضلاً عن الحروب المحلية الداخلية التي لم تخمد نارها إلا لتشتعل بعد قليل(٣).

وأما صراعهما في الطور الثاني اتخذ شكلاً جديداً بسبب ظهور الإسلام الذي أخذ يشق طريقه نحو هدفه غير مبال بالأخطار المحدقة به من كل جانب، فقد ظهر الإسلام في موطن يسيطر عليه العرب الوثنيون واليهود المقيمون في الجزيرة يتربصون به، والمجوس على مقربة منه والنصارى في شماله وجنوبه وبين ظهرانيه ولكن "الدعوة

---

(١) ج. س. هورويتز، الصراع السوفيتي الأمريكي في الشرق الأوسط ص ٣٨/١٣، هانسون و. بالدوين، استراتيجية للغد ص ٢٢٠/١٥٤ ترجمة محمد خيري بنونه.

(٢) محمد حسين هيكل، الشرق الجديد ص ١٤/١٣ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٢.

(٣) محمد حسين هيكل، المرجع السابق ص ١٥، روم لاندو، الإسلام والعرب ص ٢٣/٢٢.

الجديدة لم تلبث أن ظفرت بهذه القوى جميعاً ففي أقل من مائة سنة عقب وفاة النبي امتد سلطان الإسلام إلى الشام وإلى مصر، وإلى شمال أفريقيا حتى المحيط الأطلنطي وانتقل من مراكش إلى أسبانيا كما امتد في قلب آسيا حتى أواسطها وفي فترات متعاقبة متقاربة بعد ذلك امتد إلى الهند وإلى جزر الهند الشرقية وبذلك قامت في العالم إمبراطورية إسلامية مترامية الأطراف انتقلت عاصمتها من مكة إلى دمشق ثم إلى بغداد ثم إلى القاهرة وأوحيت في العالم حضارة جديدة انكمشت أمامها الحضارات الفارسية واليونانية والرومانية ووقفت المسيحية خائفة تترقب[1] ".

العالم العربي في **مركز الصراع العالمي:**

إذن، فظهور الإسلام وانطلاقة العرب تحت لوائه بدأ عصر جديد بين الشرق والغرب دون أن يتوقع أحد أن حقبة جديدة من حقب التاريخ قد بدت بشائرها .. كان الناس جميعاً يجهلون أن سنة ٦٢٢ التي شاهدت نبياً ما عبر من مسقط رأسه مكة في سنة الصفر من تاريخ الإنسانية الجديد[2]، وعندئذ أصبح الصراع بينهما صراعاً عقائدياً أكثر منه عسكرياً حيث تأكد الغرب من لقاءاته الأولى مع الإسلام أنهم أمام قوة صلبة قاهرة هوت الإمبراطوريات أمام قوة إيديولوجيتها واندفاعها نحو بناء صرح إنساني خالد و"تاريخ الإسلام على الأرض يمتاز في قرونه الأولى بقدر كبير من التوفيق والعظمة والإبداع، سواء من الناحية الدنيوية أو الروحية وأمام ضربات جيوش المسلمين الظافرة هوت إمبراطورية فارس ثم تبعها معظم ولايات الإمبراطورية الرومانية وأهمها .. على أن التاريخ الإسلامي لا يمتاز في هذه القرون بالقوة فحسب، وإنما كانت هذه الجيوش تحمل معها مدنية جديدة، وتقدماً كبيراً في العلوم والفنون، واللغة والآداب والتشريع والإدارة والتجارة، إلى غير ذلك من وسائل السمو والرفعة والرقي، لقد كان فتحاً بناء تماماً تمخض عن مجتمع عظيم جديد اكتملت فيه عناصر القوة والمجد[3] ".

قدم الإسلام إلى العالم كل ما كان ينقصه حين ذاك، حيث رفع شعار

---

(١) محمد حسين هيكل، المرجع السابق ص ١٧.

(٢) جان بول رو، الإسلام في الغرب ص ٢٤.

(٣) و. ك. سميث، الإسلام في التاريخ الحديث ص ١٩.

التسامح والحرية الدينية، وتحدي العدالة في فرض الضرائب وتوفير الأمن وإيجاد كل المقومات اللازمة للنهضة العلمية والثقافية لأن "الفتح العربي لم يكن هدفه الغزو والاستعمار والاستغلال وإنما كان في كل بلد سعياً لخلق حضارة من صنعه ووفق تعاليم الشريعة السماوية الغراء مع الأخذ بما يراه صالحاً من الحضارات القائمة في البلاد التي فتحها، وبرغم تداخل تلك الحضارات وتشابكها إلا أن لكل منها طابعاً أصيلاً يمكن أن يتخذ أساساً لثقافة وطنية في الحضارة والمستقبل[١] وهكذا حدث أن حرر الإسلام منطقة شاسعة من سيطرة اليونان والرومان كانت تخضع لأيديولوجية مسيحية قروناً طويلة[٢].

ومنذ ذلك الحين أصبح الصراع بين الشرق والغرب قضية عالمية[٣] وظل الإسلام الشغل الشاغل لساسة الغرب خلال العصور حتى طغت مشكلة مواجهته على جميع مخططا م لأن الخطر الحقيقي في نظرهم كامن في نظام الإسلام وفي قدرته على التوسع والإخضاع، وفي حيويته، ووقوفه سداً منيعاً في وجه الاستعمار الأوربي[٤]، الذي يسعى دائماً للسيطرة على العالمين الآسيوي والأفريقي.

ويمكن حصر هذا الصراع في طوره الثاني في خمس مراحل أساسية الأولى. مرحلة اندفاع العرب نحو الغرب واحتلال الشرق المسيحي، ثم فتح شمال أفريقيا والسيطرة على الأندلس وحوض البحر الأبيض المتوسط، وفي أثناء ذلك "أطاح الفتح العربي بتأثير البرجوازية التجارية التي فرضتها السيطرة الرومانية ثم السيطرة البيزنطية .. أن الفاتح العربي أضاف إلى سمو العلاقات الاقتصادية والاجتماعية سمواً أخلاقياً مبيناً على السماحة، وسموا عقلياً يعتمد على روح نقدية واعية ولهذا ارتأى إنجلير رفيق ماركس، أن المفكرين العرب هو السلف البعيد للإنسيكولبيد بين الفرنسيين في

(١) ر. جارودي، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية، الطليعة يناير ١٩٧٠ ص ١١٧ وقد قمنا بترجمة هذه المحاضرة إلى اليوغسلافية ونشرناها مع مقدمة موجزة في مجلة "البعث الإسلامي" الأعداد ٦٣، ٦٤، ٦٥ من أول أبريل وخمسة عشر منه وأول مايو ١٩٧٣.

(٢) آ. توبيبي، الإسلام والغرب المستقبل ص ١٦ ترجمة نبيل صبحي.

(٣) ل. بيز، الإمبراطورية البيزنطية ص ٣٩١ ترجمة حسين مؤنس.

(٤) عمر فروخ، التبشير والاستعمار ص ١٨٤ المكتبة العصرية بيروت ١٩٥٧.

القرن الثامن عشر.

لكن الغرب لم يكتف بما قدم إليه المسلمون عبر التاريخ من خير كثير، بل ذهب بعد العدة للانقضاض عليهم وإزالة وجودهم في الغرب والشرق معاً، فبدأت المرحلة الثانية وهي محاولة الرد الغربي بالعمليات العسكرية المشهورة بالحروب الصليبية التي استمرت قروناً عديدة وحفلت بالنتائج السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب وأثرت فيه تأثيراً عظيماً حتى تعتبر من أهم الفترات في تاريخ المدنية الغربية على الإطلاق، ولكنها من ناحية أخرى "كانت أعظم مأساة نزلت بالصلات بين المسلمين والنصارى .. لقد أحب الصليبيون أن ينتزعوا القدس من أيدي المسلمين بالسيف .. فلم يستطيعوا .. وتركوا وراءهم عداوة وبغضاء وأحقاداً يضاف إلى ذلك غزوات المغول وما قامت به جحافلهم من تدمير وتخريب وقتل وإحراق ابتغاء الغلبة والسيطرة .. ومساعد م للنصارى من طريق غير مباشر وإنزال البؤس والشقاء بالسماحة الإنسانية[1].

ومما لا ريب فيه أن هذه الفترة تعتبر من أحرج الفترات في تاريخ العالم الإسلامي حيث تآمرت قوى الغرب والشرق معاً للانقضاض عليه انقضاضاً كاملاً، ولم يواجه الإسلام خطراً شبيهاً بالخطر الذي واجهه آنذاك وهدده في الصميم، إذ بينما كان يواجه أوربا كلها المتكتلة ضده، رأى قوى جديدة أوهي وأخطر تتعاظم من خلفه .. وبعد أن مرت الأيام الأولى المفعمة بالخوف والقلق والتي أحدثتها الغارات الآسيوية على ا ر وبلاد البلغار .. انطلقت البعثات من الكرسي الرسولي والبلاطات الأوربية وكلها تخطب ود سادا م الجدد في عاصمتهم النائية في بوادي آسيا .. والهدف من ذلك كان في البدء معرفة نوايا هؤلاء التتار وتحويل أنظارهم عن أوربا ثم تولدت الفكرة الجهنمية الجبارة في جذب هؤلاء الغزاة الذين قضوا على دولة فارس الإسلامية واحتلوا أخيراً بغداد عاصمة الخلفاء العباسيين لإقامة تحالف معهم والقيام بحملة حاسمة مشتركة ضد الدولة السورية المصرية[2]".

لقد كانت هذه الواقعة بمثابة ضربة قاضية في وجه التصاعد التقدمي

---

(١) روم لاندو، الإسلام والعرب ص ١٣٠.

(٢) جان بول رو، الإسلام في الغرب ص ٤٤/ ٤٥.

للحضارة العربية التي أصيبت بمثلها في الأندلس ويبدوا أن زعماء المسيحيين لم يكونوا على درجة من الوعي التاريخي إذ كان المفروض أن يتصرفوا بنـزاهة وتعقل ويتعاونوا مع زعماء الإسلام في رد الهجوم الوثني المغولي على الدين الإسلامي الذي يعترف بالدين المسيحي اعترافاً كاملاً، ولكنهم فعلوا عكس ذلك، إذ وجه زعيم العالم المسيحي، البابا أنوسينت الرابع بعثتين إلى منغوليا وأبى القديس لويس، الورع أن يتفاوض مع المسلمين بأية حال، ولم يجد أية غضاضة على معتقداته الدينية أن يوجه موفدين رومنيكيين لمفاوضة المغول الوثنيين.

وبعد أن طرد العرب الصليبيين من بلادهم وأوقفوا زحف المغول وأنقذوا المسيحية من خطرهم ودهائهم استعاد الإسلام قوته وجبروته مرة أخرى حتى صاح الأسقف "دى منسيل" هكذا نرى الإسلام الذي كانت قوته قد أشرفت على الزوال يسترد مكانته، ويستعيد قوته ويصبح أشد خطراً من ذي قبل.

ومهما يكن من أمر هذه الحروب وخطرها فإ ا أثرت في أوربا الغربية من نواح عدة:

أولاً: في الكنيسة، وعلى الأخص في البابوية واتجاها ا.

ثانياً: في الحياة اليومية الاقتصادية والسياسية في جميع الممالك.

ثالثاً: في الحياة الدولية وعلاقة الدول بعضها ببعض.

وأخيراً - في علاقات الغرب بالشرق وتوسيع نطاقها منذ القرن الثالث عشر إلى أواخر القرن الخامس عشر(١).

وسرعان ما جاءت المرحلة الثالثة وهي مرحلة ظهرت فيها قوة الأتراك الضاربة(٢) التي كانت تستهدف التوسع على حساب المسيحيين، واندفعت نحو القسطنطينية لاحتلالها وإلى بلاد البلقان لاجتياحها وإلى شمال أفريقيا لبسط نفوذها وعندها نجحت في تحقيق أهدافها وأضحت حاجزاً منيعاً لفترة من الزمن أمام قوى الأطماع الغربية التي أخذت تتصارع معها لإضعافها كي تتاح لها العودة كرة أخرى إلى العالم العربي الذي كان بيت القصيد ولم يزل كذلك لأهدافها وأطماعها وينبغي ألا ننسى

---

(١) باركر، الحروب الصليبية، تراث الإسلام ١٣١/١ - ١٣٢ علي أحمد عيسى.

(٢) محمد جميل، فلسفة التاريخ العثماني ص ٥/١ وما بعدها مكتبة صادر بيروت ١٩٢٥.

أن الإمبراطورية العثمانية قد استولت على البلاد العربية أيضاً و "لكنها لم تفعل سوى القليل في سبيل تنشيط هذه البلاد واستعادت حيويتها واستغرقت هذه البلاد التي لعبت دوراً فعالاً في تاريخ العالم في نوم عميق لم تستفق منه إلا في وقتنا الحاضر، على أن مشعل الحضارة المتقدمة إلى الأمام كان قد انتقل إلى الغرب، وقد دام الصراع بين الترك والأوربيين فترة من الزمن حتى ضعفت الإمبراطورية العثمانية فاستطاع الغرب أن يتسلل من جديد إلى البلاد العربية.

ثم جاءت المرحلة الرابعة والتي انتهت بطرد الاستعمار الغربي للأتراك من الولايات العديدة، وفرض الاحتلال على الجزء الأكبر من العالم الإسلامي عامة والبلاد العربية خاصة، وبدأ الغرب منذ ذلك التاريخ يواجه القضية العربية وحدها منفصلة عن تركيا، وبذلك عاد الموقف بين الغرب والشرق العربي إلى ما كان عليه قبل قيام الدولة العثمانية وأصبحت القضية العربية هي كل ما يشغل أساسه الغرب في هذه المنطقة من العالم.

وعندما عاد الصراع بين الشرق والغرب إلى مجراه الطبيعي من جديد ظهرت شدته وخطورته بصورة أكثر وحشية وضراوة من ذي قبل واستخدم الغرب فيه كل الوسائل الممكنة، مشروعة وغير مشروعة في سبيل تحقيق أهدافه وأطماعه، وزعم أنه أقدم على احتلال الشرق الإسلامي لمعاونته وتحضيره تطبيقاً للفكرة القائلة بأن على الرجل الأبيض يقع العبء في تمدين البرابرة وتثقيفهم، وقد كانت فلسفته هذه ستار لأعمال الوحشية التي اقترفها باسم العلم والدين والحضارة والحقيقة أنه استهدف من ورائها إزالة الوجود الإسلامي في العالم العربي أولاً وقبل كل شيء، لأنه قلبه النابض الحي، ثم اقتلاعه هو نفسه من الجذور، كي يفتح أمام أغراضه طريقاً للسيطرة على العالم بأسه لقد كانت معونة الغرب للعالم الإسلامي معونة من يريد أن يستغل استغلالاً اقتصادياً فاحشاً تحت ظاهر من نشر لواء حضارته فحضارة العلم قد عنيت في الشرق بتضييق نطاق العلم غاية التضييق وعكفت البعثات التبشيرية في البلاد التي ظلت مستقلة على بث تاريخ مشوه للشرق في نفوس أبنائه وعلى أن يروجوا بين تلاميذها عقيدة خبيثة بأن سبب تأخره إنما هو دينه وتاريخه، ولا سبيل إلى تقدمه ما لم ينـزع عنه ثوب هذا الدين وما لم يفصل بينه وبين ماضيه بسياج متين، فأما في البلاد التي استحكم نفوذ الغرب فيها فقد حصر التعليم في أضيق دائرة ممكنة وجعل

أداة التخريج موظفين يدينون بالطاعة والإذعان للغرب صاحب السبق والتقدم أو صاحب النفوذ السياسي في البلاد[1] .

لقد كان هدف الغرب الأساسي في جميع تصرفاته نحو الشرق هو قهر الإسلام في عقر داره في العالم العربي بالذات حتى معاملته مع الإمبراطورية العثمانية، كانت على هذا الأساس على الرغم من عداوته لها ورغبته في سحقها فهاكم المؤرخ السياسي المشهور "جيزو" رئيس وزراء فرنسا في عهد محمد علي يعترف صراحة "أن الغرب كان حريصاً على أن يفتت أجزاء الإمبراطورية العثمانية، وفي الوقت نفسه يستبقيها في حالة احتضار دائم دون أن يجهز عليها لا لغرض إلا لتبقى سيطر ا على البلاد العربية عقبة أمام تحرر تلك البلاد، وحائلاً دون ضتها، ومن أجل هذه الغاية درجت سياسة الغرب على الاحتفاظ بتركيا ضعيفة[2]" والحقيقة تؤكد أن الغرب كان يستعد عدة قرون بعد هزيمته في الحروب الصليبية وتأثره بالحضارة العربية لبعث ضة علمية حديثة في بلاده كي يتمكن من الانقضاض على الشرق الإسلامي انقضاضاً ساحقاً فأحاط به على غفلة من الأتراك الذين كانوا قد بسطوا نفوذهم عليه من كل الجهات حتى عندما جاء القرن الثامن عشر والتاسع عشر وجد هذا العالم نفسه في موقف تنهال فيه الضربات عليه من جميع الجهات وتلاحقه الهزائم في كل الميادين، و "الواقع أن الغرب نجح في أواخر القرن السادس عشر في عقد الأنشوطة حول عنق الإسلام وذلك بفضل غزوه للمحيطات ولكن لم يضيق الغرب الأنشوطة إلا في القرن التاسع عشر وحتى ذلك التاريخ كانت الذكريات الدائمة في مخيلة العسكريين عن التاريخ العسكري الطولي للإسلام هي التي أبقت الغربيين حذرين من الهجوم وأبقت المسلمين راضين مسرورين والتجربة التي بدأت تضعف هذا الرضى عند المسلمين كانت في تتابع الهزائم العسكرية للإمبراطورية العثمانية والقوى الإسلامية الأخرى على يد خصوم مسلحين بالأسلحة الغربية ومزودين بالعلم والتقنية اللذين هما عصب الفن الحربي الحديث عند الغرب، وقد يلاحظ أن الغرب كان ولا يزال يرتدي في تلك الآونة زي العداوة للإسلام على الرغم من

---

(١) محمد حسين هيكل، المرجع السابق ص ٧٢.

(٢) محمد علي الغتيت، المرجع السابق ص ١١٥ نقلاً عنه.

زعمه أنه تحرر من عقدة الدين غير أن أهدافه قد اتسعت إذ أضاف إليها القضاء على الإسلام وتحطيم قوته السياسية وهيبته الأيديولوجية النادرة وهذا مر على الشعوب الإسلامية سنون كثيرة كانت فيها موضع استخفاف واحتقار من قبل العالم الغربي، ولم يتح لصو ا أن يرتفع في المحافل الدولية وأصبحت سيطرة الغرب على الشرق الإسلامي قوة هدامة تشغل مكاناً خطيراً في تطوره وتزرع في نفوس أبنائه بذور الشك في دينه والتنكر لقيمه ومثله العليا وهب المفكرون الإسلاميون للدفاع عن الفكر الإسلامي ويحاربون تلك الترهات التي ينشرها الغربيون في المحيط الإسلامي ويجتاز الشرق اليوم برزخاً يتصارع فيه الماضي والحاضر وتتنازع العادات القديمة الأصلية مع الجديدة الدخيلة.

ولا جدال في أن الغرب قد أثار العالم العربي باحتلال أراضيه والسيطرة عليه فدفعه بذلك دفعاً قوياً نحو التقدم والازدهار، وبدأ يسائل نفسه عن ذاته ومكانته ومثله وقيمه ويبحث عن دوره قوياً من جديد بعد أن أحسن أن الأتراك جاءوا إليه ليجثموا على صدره، لا ليقوموا بإنقاذه من هجمات الغرب الزاحف عليه، وترى ما الذي كان يصير إليه الشرق لو لم يحتله الغرب؟ أكان يتطور تطوراً طبيعياً ولو بطيئاً أو كان سيظل خاملاً مريضاً حتى يموت؟ مهما كان الجواب فإن الغرب قد هز الشرق هزاً عنيفاً وأيقظه من نومه وفتح عينيه وحثه على الجد والعمل شاء الغرب ذلك أو لم يشأ فقد تلقى عن الغرب دروساً كثيرة، وإن كان بعض هذه الدروس شديداً قاسياً ومن حسن حظ الشرق أنه كان على استعداد لتلقي هذه الدروس وأن له من الذكاء ما جعله يفهمها. والغريب أن يتساءل مفكر مدقق مثل أحمد أمين عن مصير الشرق الإسلامي واستعداده لاجتياز برزخه الخطير ومدى إمكانياته العقلية لتخطيه لو لم يحتله الغرب ناسياً تلك الحركات البناءة التي سبقت وصول كتائب الغرب المسلحة وبعثات التبشير المتعصبة بعشرات من السنين كما سبقت تلك الحملة المشهورة التي قادها نابليون عليه بوقت غير قصير والواقع يؤكد لنا أن اليقظة الفكرية قد سبقت هذا الغزو الغربي بأمد طويل، وبدأت بدعوة محمد بن عبد الوهاب إلى تجديد الدين والعودة إلى بساطته الأولى، وإذا كان ابن عبد الوهاب قد ولد سنة ١٧٠٣ وقام بدعوته وهو في سن الأربعين فإن يقظة الفكر العربي تكون قد بدأت قبل وصول الجمعيات التبشيرية الأوروبية بمائة عام على الأقل وقد كانت هذه الدعوى

الفكرية السياسية بعيدة المدى في تحرير الفكر العربي ويقظته لا سيما بعد أن تتحول إلى دولة فتية كان لها إغارات، على حدود الشام والعرق .. لقد كانت دعوة عبد الوهاب إلى تجديد الفكر الإسلامي وقيام هذه الدعوة من قلب الجزيرة العربية بالذات عاملاً ضخماً في هذه الفترة الدقيقة لا سيما إذا ربطنا هذا بما وجه العالم الإسلامي دائماً في مثل هذه الدعوات التجديدية للفكر على فترات ممتدة في تاريخه والتي حمل لواءها أمثال الغزالي وابن تيمية .. وقد كانت الدعوة الوهابية دعوة إلى تحرير الفكر وتلاها بعد ذلك تحرير الفرد الذي دعا إليه المشايخ والعلماء في مصر حين فرضوا على الممالك توقيع وثيقة بحقوق الشعب[1].

هذا هو الواقع ومهما كانت أهمية هذا الرأي أو ذاك فلابد من الاعتراف بحقيقة لا جدال فيها وهي أن الغرب حينما جاء إلى الشرق شد وثاق ضحيته وأخذ يمتص دماءها ويفعل تحت شعار "التقدم" و "التمدن" أكثر مما كان يفعله الصليبيون والمغول من قبل ومع ذلك استيقظ العرب من سبا م العميق بفضل علمائهم المخلصين والمفكرين المصلحين والأدباء الثائرين حتى كان الاستعمار بمثابة قرع النواقيس لإيقاظ شعوب الشرق ومواصلة إصرارها على تقدم البلاد وازدهارها بعزيمة أشد صلابة وإرادة أكثر قوة وهكذا كانت تدوي أصوات الثائرين من أمثال ابن تيمية، الجوزي ومحمد بن عبد الوهاب الشوكاني ومحمود للألوسي، ومحمد السنوسي ورفاعة الطهطاوى وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومصطفي كامل وإبراهيم باريس وغيرهم.

وبفضل هؤلاء جميعاً جاءت المرحلة الخامسة في هذا الصراع الدامي بين الشرق والغرب التي تمتاز بالنضال ضد الاستعمار وتحرير الإسلام من الرواسب البالية التي تراكمت عليه خلال القرون، وهو نضال شاق ومرير يتميز بالقوة والضراوة ويحاول فيه العدو بكل ما في وسعه إزالة كل ما هو إسلامي، واقتلاعه من الجذور لم يكن هذا الصراع مصدر خطير كبير بقدر ما كان يدعو إلى التفاؤل والاطمئنان فإن مصدر الخطر الحقيقي هو زوال هذا الصراع وأن يفقد الناس الإحساس بالفرق بين ما هو إسلامي وما هو غربي أن فقدان هذا الإحساس هو النذير بالخطر لأنه يعني

(١) أنور الجندي، الفكر العربي المعاصر ص ٢٩/٢٢.

فقدان الإحساس بالذات، فالجماعات التبشيرية إنما تدرك ذا ا من طريقين معاً: من طريق وحد ا التي تكو ا المفاهيم والتقاليد المشتركة ومن طريق مخالفتها للآخرين التي تنشأ عن المغايرة والمفارقات ولذلك كان الخطر الذي يتهدد هذه الوحدة يأتيها من طريقين: الشعوبية التي تفتتها، والعالمية التي تضعضعها فزوال الإحساس بالمغايرة والمفارقة هدم لأحد الركنين اللذين تقوم عليهما الشخصية، وهذا هو ما لا نريد أن يكون وإنما نريد أن يظل هذا التميز بين ما هو إسلامي وما هو طارئ مستجلب شرقياً كان أو غربياً حياً في نفوس الأجيال الصاعدة والتالية قبله، ولابد أن تحملها إلى من يجيء بعده[1]، ليسلم إليه الشعلة المقدسة التي تنير الطريق للدفاع عن الذات والمحافظة على خصائصها المتميزة.

وبسبب الأطماع الرامية إلى إزالة هذه الشخصية المتميزة من الوجود، أصبحت منطقة الشرق، منطقة تشابك مستمر وتصادم دائم في المصالح الرئيسية الاستراتيجية والفكرية والاقتصادية والحضارية والعقائدية وانطلاقاً من هذا الأساس وضعت خريطة جديدة خطيرة منذ زمن بعيد للصراع العالمي وهكذا غدت منطقة العالم العربي محوراً للعلاقات المتوترة لا لأهمية تملكها طريقاً فريداً إلى الشرق الأقصى فحسب، ولا لأ ا تعد مفتاحاً لقارات بأسرها، بل لاستمرار وجود الإسلام فيها إذ تطمع القوى المختلفة في سحقه وانتزاع روحه لأن له دوراً بناء في المستقبل كما كان في الماضي، فإذا سبب الوضع الدولي الآن حرباً عنصرية يمكن للإسلام أن يتحرك ليلعب دوره التاريخي مرة أخرى[2].

هذا من ناحية وإلى هذا يشير "أشعيا يومان" في مقاله "الجغرافية السياسية للعالم الإسلامي" قائلاً: "أن شيئاً من الخوف يجب أن يسيطر على العالم الغربي ولهذا الخوف أسباب منها أن الإسلام منذ ظهر في مكة لم يضعف عددياً بل هو دائماً في ازدياد واتساع، ثم إن الإسلام ليس ديناً فحسب، بل إن من أركانه الجهاد ولم يتفق قط أن شعباً دخل الإسلام ثم عاد نصرانياً[3] ".

(١) محمد محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية ص ١١٩ دار الإرشادات بيروت ١٩٦٩.

(٢) آرنولد توينبي، المرجع السابق ص ٧٣.

(٣) عمر فروح، التبشير والاستعمار ص ١٣١ نقلاً عنه.

من هذا كله انبثقت خلال هذا الصراع المرير عبر التاريخ تلك العلاقة الوثيقة بين الاستشراق من جانب وبين كل من الاستعمار والتبشير والصهيونية من جانب آخر حتى اتضح أن محاولات غزو الفكر الشرقي في قوميته ولغته ودينه كان واضحاً جلياً لأنه الهدف الأول والغاية القصوى، التي ظلت تسيطر على آمال الغرب منذ أن احتك بشعوب القرآن حتى العصور الحديثة التي تميزت بالاستعمار والرغبة في الاستيلاء على أراضي الإسلام واستغلال خيرا ا، واستعباد شعو ا وبالتبشير للاستيلاء على الشخصية الإسلامية وحرية تصرفها وبالصهيونية للاستيلاء على الكيان الإسلامي بأسره وإبادته أينما وجد، إ ا أماني الجميع تراودهم منذ شرعوا في محاربة العرب باعتبارهم حاملي القرآن وحفظته حتى أصبح "تمزيق الأمة العربية موضع الاتفاق بين هذه القوى الثلاثة وهم فيها وراء هذه الغاية مختلفون في النشأة ومختلفون في الأهداف البعيدة والقريبة على السواء[1] ".

ومن الجلي أن العلاقة بين هذه القوى جميعها بالغة الأهمية لبحث فلسفة الاستشراق وخصائصها وينبغي لنا أن ندرس بالتفصيل مبلغ العلاقة بين الاستشراق من جانب، وبين الحركات المعادية للعالم العربي ممثلة في كل من الاستعمار والتبشير والصهيونية من جانب آخر، بحيث سيتضح لنا الكثير مما يتعلق بالاستشراق وأثره في الفكر والأدب العربيين المعاصرين كما أنه ستؤكد لنا أن العالم العربي لم يزل في مركز الصراع العالمي.

١ - العلاقة بين الاستشراق والاستعمار:

منذ أواخر القرن العاشر الميلادي حتى الآن تعرض العالم العربي لهجمات - الغرب المتواصلة التي استهدفت احتلال أراضيه، واستغلال مقدراته واستبعاد شعوبه وقد كانت البداية تلك الحروب الصليبية التي أخذت من الدين ستاراً لأعمالها الهدامة وعندما خرجت قواها المتكتلة مقهورة قامت متأثرة بما رأت في الشرق الإسلامي وأخذت عنه مقومات النهضة العلمية الحديثة وشرعت تستعد لهجمات جديدة أبعد خطراً وأشد ضرراً من حرب الحديد والنار، إ ا حرب شعارها: "مدرسة أو مستشفي أو ملجأ، أو كتاب، أو مقال أو ما إلى ذلك من خداع العناوين التي يقطر

(١) حلمي علي مرزوق، قضايا الأمة العربية ص ٤ دار المعارف ١٩٧٠.

باطنها بالسم الناقع[1] واستعداداً لذلك كان لابد أن تجول طلائع الغرب في البلاد التي يجب قهرها واحتلالها وأن تكون هذه الطلائع من الذين تعلموا اللغة العربية وغيرها من لغات الشرق لكي يستطيعوا التحدث إلى الشعوب، والبحث في الآثار والتعرف على الأفكار والقيام بالدعايات وإثارة المنازعات وإشعال الخلافات حتى تقع البلاد فريسة بين مخالب الاستعمار ولتحقيق هذا الهدف أكثروا من هذه الطلائع ليمارسوا التجسس على البلاد والتعرف على أحوالها وكتابة التقارير عنها وكان لابد للجاسوس أن يلبس ثوب العالم بلغة البلاد، وأن يصطنع البحث العلمي وأن يسعى لخلق صلة بين الأهالي وجيوش الاستعمار إذا دخلتها[2] . والتاريخ يحدثنا أن هؤلاء جميعاً من المستشرقين.

ومن هنا كان هذا الوفاق تاماً بين الاستشراق والاستعمار حيث ساعد أحدهما الآخر مساعدة فعالة لقد كان الأول يعد أبناء وطنه لسحق الشرق والإسلام ويصور عالم الشرق عامة والعالم العربي خاصة بصورة قبيحة في أخلاقه وعاداته وآرائه كما يصور الإسلام في صورة منفرة ويلصق به كثيراً من الرذائل والمخازي والجهالات.

لقد ظل هدف الاستشراق والاستعمار واحداً لفترة طويلة من الزمن وإذا كان الأول يسبق الثاني ليكون طلائع جيشه وأعين أمنه يصيب أهدافه ويحقق آماله فما عليه إلا أن يبدأ بالتشكيك في قيم الشعوب المغلوبة، والسخرية منها ومن دينها وشخصية نبيها عليه الصلاة والسلام، وهدم الإسلام فكرياً وحضارياً، وعلى الثاني أن يقوم بتنفيذ ذلك الحكم واقعياً وعملياً، كما كان الاستشراق حريصاً على تدريب باحثين ودبلوماسيين ومهنيين يحملون جميعاً أيديولوجية الغرب وعقليته تجاه الشرق وحضارته، وعلى الاستعمار أن يتبنى هؤلاء، يساعدهم وينفذ خططهم واستخدم الاستشراق الكتب وا لات والمقالات وكراسي التدريس، والمؤتمرات العلمية والمحاضرات العامة وغيرها من الوسائل لخدمة الاستعمار في أغلب الأحيان لا لخدمة العلم والحقيقة، ففي ا ال الديني يجب أن يقال إن الإسلام دين مخترع ملفق،

---

(١) أحمد موسى، لماذا لا يلتقي المسلمون في عصر طابعه اللقاء ص ١٤.

(٢) حسين الهراوي، المرجع السابق ص ١٤.

ولهذا الرأي شيعة من المستشرقين كما تجب مهاجمة شخصية النبي الكريم، ولهذا أيضاً شيعة من المستشرقين ولتفكيك روابط العرب يجب أن يفهم الناس أن العربية الفصحى لا تصلح لشيء وأ ا لغة قديمة وأن اللغات الدراجة أنفع منها.

وللإجهاز على الروابط القومية والنظم الاجتماعية الشرقية يجب أن يعزى كل شعب إلى أصله، لأن العرب لم يكن لهم فضل في ثقافة أو تاريخ ولإضعاف الروح القومية والاعتماد على النفس يجب أن يفهم الشرقي أنه غير مؤتمن الجانب، وأن الاختلاس غريزة فيه، وأن الشرف بعيد عنه، وأن بلاده وتربيته لا تصلح إلا للزراعة، وأن عقله غير مكون تكويناً تجارياً، وهذا كله ليحتكروا التجارة والصناعة ويتركوا للبلاد المستعمرة العمل الزراعي الشاق الذي لا يدر إلا الخير القليل[١] ويحطموا تلك العقلية الفذة التي لعبت خلال عشرة قرون دوراً فعالاً في بناء تاريخ الإنسان وحضارته.

وبتعاون الاستشراق مع الاستعمار قروناً طويلة أصبحت الشعوب الإسلامية مغلوبة على أمرها من شدة الضربات وعنف الهجمات حتى تغيرت كيفية اتصالها وكفة ميزا ا مع الغرب تماماً، "وكان اتصال الإسلام بغيره من الحضارات والثقافات دائماً اتصال الغالب بالمغلوب أو اتصال الند بالند أما اتصاله بالغرب في هذه الفترة الأخيرة فقد كان اتصال المغلوب بالغالب " ويبرز هذا التحالف وتلك العلاقة أكثر ما يبرز في اتجاهات التغريب، إذ سلك الاستعمار بعد أن قدم إليه الاستشراق كل ما في وسعه كل سبيل للتغلغل في جميع الميادين فاتجه إلى الفرد والجماعة والأخلاق والآداب والفنون والعلوم والآثار والأديان واستعان على تحقيق أهدافه بكل السبل حتى بالأمم المتحدة ومؤسسا ا المختلفة، وأصبحت "الأخطار التي تحدق بالإسلام اليوم أقوى وأشد وأكثر هولاً وأكثر شمولاً كما أن جميع القوى الأوربية من سكك حديدية ومطابع وطائرات ودور سينما ومصانع وجامعات وباحثين عن الزيت، وعلماء آثار وبنادق سريعة وأفكار قد حطمت البناء التقليدي للحياة الاقتصادية تحطيماً لا يرجى معه ترميم، كما أثرت على كل عربي، في طرق معيشته وأوقات فراغه، وحياته الخاصة والعامة، وتطلبت تعديل الأساليب الاجتماعية والسياسية

---

(١) حسين الهراوي، المرجع السابق ص ١٦/١٥.

والثقافية الموروثة ".

ولا ينسى الباحث أن هذه الأسباب ليست إلا أسباباً ثانوية أما الأسباب الرئيسية فإ ا تتركز في مجيء الاستعمار إلى الشرق وما قام به من هدم وتخريب، وما أثاره من خلاف ونزاع وما زرع من بذور انفصالية وشعوبية لأن السيطرة الكاملة للاستعمار قد مكنته من ب الأموال وترك أصحا ا يعانون الجوع والجهل والمرض حتى عرض سيطرة الغرب الحديثة على الشرق فريدة في التاريخ من حيث الفظاعة والخطورة والمدى وا ال فما كان لسيطرة اليونان وروما من قبل على بعض أجزاء من العالم إلا يعد شيئاً مذكوراً بالنسبة لسيطرة الغرب اليوم على الشعوب التي منيت باستعماره[1]، وقد اعتمد الغرب في توسعه على استخدام وسائل خبيثة وخلق عصبيات إقليمية وإيجاد عقليات انفصالية حتى وجدت بين العرب اتجاهات متعارضة اتجاه يزعم أن وطنه أقرب للغرب منه إلى الشرق، وآخر يزعم أن حضارة بلده آشورية بحتة، أو فرعونية صافية، أو فينيقية زاخرة، ولا علاقة لها جميعاً بالحضارة الإسلامية العربية من قريب أو بعيد، ثم اتجاه يتحدث عن لهجته باعتبارها اللغة الأم ولا صلة لها بلغة القرآن، واتجاه يقول إن اللغة العربية الأصيلة ليست لغة علم أو فن أو حضارة، بل إ ا لغة طلاسم وأساطير مرت عليها حقب من الزمن وتركتها للذكرى ليس إلا.

كان الاستشراق مصنعاً لكل هذا وذاك، وكان الاستعمار مستهلكاً أميناً له، تركزت فيه قوى التآمر الدولي والهجوم العالمي على العالم العربي الإسلامي وكادت هذه الوسائل تنجح لو لم يستيقظ هذا العالم في القرن الماضي ليندفع نحو التقدم والازدهار باعتماده على ماضيه الحافل وإحياء تراثه الزاخر لقد كان رد فعل المصلحين الإسلاميين هو الاتجاه إلى الإسلام والعروبة وإلى العلم والثقافة وإلى الوحدة والأخوة، وبدأوا يتساءلون: كيف استطاع الغرب أن يسيطر علينا؟، وبأية طريقة كان ذلك؟.

لقد وضح لهم أن شيئاً هاماً قد حدث فجعل الغرب يتفوق على الشرق وطالب بعضهم باقتباس فضائل الغرب الحسنة وإضافتها إلى ما في تراثهم من المزايا

---

(١) لوثروب ستوارد حاضر العالم الإسلامي ٢/٢.

الحضارية والسمو الفلسفي والرقي الخلقي لكي يثمر لهم هذا المزيج محاسن الحضارتين الغربية والشرقية وطالب غيرهم بترك تراث الأجداد مهما كانت قيمته والاندفاع نحو التغريب والانكباب عليه انكباب الرومان على تراث اليونان وحبذ آخرون الاعتماد على الذات وحدها وتراثها الأصيل دون التفات إلى أي تراث آخر أو ثقافة أخرى أو على الرغم من الاختلاف فإ م يتفقون على أن تفوق الغرب يرجع في جوهره إلى مؤسساته التنظيمية الشورى في توزيع الاختصاص بين السلطات، فإذا أراد الشرق أن يبني نفسه من جديد ويحتل مكانه في التاريخ، ويسيطر على مصائره ومقدراته فعليه أن يأخذ عنهم نظمهم وأساليبهم التنظيمية غير أن الأمر الذي يدعو إلى العجب أن يعتبر هذا أخذاً من الغرب على الرغم من أن المؤسسات المذكورة توجد بشكل أو بآخر في الشريعة الإسلامية التي سبقت النظم الغربية بقرون.

ومهما يكن الأمر فقد بدأ التفكير في سبل الخلاص من استعمار الغرب وتبشيره فرأى بعضهم إنشاء رابطة شرقية تربط بين أمم الشرق الخاضعة للنفوذ الغربي جميعاً، وأخذ آخرون بمبدأ إنشاء جامعة عربية ينتظم تحت لوائها كل الناطقين بالعربية.

وفكر آخرون في إحياء الخلافة لتربط من جديد بين الأمم الإسلامية ولكن على أن تكون خلافة روحية ليس لصاحبها سلطان زمني، وفريق رأى التمسك بمبدأ القومية ومقاومة الاستعمار الغربي بأسلحة الحضارة الغربية، وفكر جماعة في التنكر لماضيهم الإسلامي والرجوع إلى ماضيهم السابق على الإسلام كما فعل الأتراك وكما يجول بخاطر أهل الغرب الأقصى من المراكشيين، وكانت لهذه الصور المختلفة من التفكير مظاهرها العلمية[1].

ويجب الاعتراف بأن النمط الغربي كان يغلب على الاتجاه العصري في الشرق لتحديد فكرى وسياسي واقتصادي وثقافي كان ينبع من أعماق الذات ورغبتها في الانتقال من الماضي التليد الذي هيمن عليه التقليد إلى المستقبل الجديد الذي يستهدف التغلب على التأخر والتخلف وهذا السبيل لم يكن سوى نموذج

(١) محمد حسين هيكل، الشرق الجديد ص ٢٩٠/٢٨٩.

واحد لتحديد التجديد والنموذج الآخر الذي كان ماثلاً أمام بعض المفكرين كان بالطبع نموذج الغرب الذي تمكن بمركزه السياسي المسيطر على هذا الجزء من العالم أن يدير تلك التحولات الثقافية ويحاول جاهداً أن يطبعها بالطابع الغربي وعلى الرغم من اتجاهات التغريب لبعض وجهاء العرب، فقد ظل تفكير الأوساط الرسمية الغربية منصرفاً إلى الشرق الأوسط على أساس استخدام القوة فيه وإقامة قواعد عسكرية فوق أرضه وفي الوقت نفسه ظلت شكوك العرب العميقة وعداؤهم لهذا النوع من التفكير على حالها دون أن تضعف أو تقل، فقد ظلت الحرب هي المسيطرة أمداً طويلاً بدلاً من الثقة المتبادلة على أساس المساواة وأدى قرار الغرب بإنشاء دولة يهودية في فلسطين، إلى إعداد العدة لحماية هذه الدولة الدخيلة فأدى ذلك إلى قطع كل وشيجة ممكنة للاتصال، بين العرب والغرب، وهناك أيضاً التكوين الإستراتيجي الغربي الذي أثارته الحرب الباردة مع الكتلة السوفيتية، فقد أسفر عن محاولات مستمرة لوضع أحلاف ومعاهدات جديدة مع أنظمة الحكم القائم في البلاد العربية وهي الأنظمة التي لا يلقى طابعها الداخلي، أي تأييد لدى الأجيال الصاعدة.

ومهما يكن من أمر فقد تبين حتى الآن أن قوى الاستشراق والاستعمار قد تضافرت جهودها منذ زمن بعيد ضد الإسلام والعرب ولجأت هذه القوى إلى التشكيك في الحضارة العربية الإسلامية وتراثها وعقلية مؤسسيها ومعتنقيها معاً ولم يتورع عن استخدام سلاحه وجبروته في هذا السبيل حتى تأكد أ ما يتربصان بالشرق الإسلامي ويسخران من القيم الإسلامية ويمجدان القيم المسيحية والتفوق المسيحي في الصناعات وما يترتب عليها من إنجازات الغرب وتقدمه في ميادين النشاط الإنساني عامة وفي العلوم والآداب والفنون خاصة.

إذن، فمن وحدة الهدف والأطماع انبثقت العلاقة الوثيقة بين الاستشراق والاستعمار منذ بداية الفكرة الصليبية إلى ميلاد الفكرة الصهيونية التي تسيطر الآن على سياسة الغرب بجميع أشكالها نحو العرب، و "كانت فكرة الصليبيين في العداء للمسلمين مستمدة من الفكرة اليونانية كما استمدوا منهم أد م وفلسفتهم وهي أن العالم ينقسم إلى يونانيين وبرابرة، فاعتقدوا هم أيضاً أن العالم ينقسم إلى سادة أوربيين وعبيد من العالم الآخر، وكان الظن أن يصحح المستشرقون من الأوربيين هذه الفكرة الشاذة ببحثهم وعلمهم، ولكن تبين أ م من نفس البيئة التي كونت

الصليبيين.

ومن الأسف أن يكون في طليعة هؤلاء المستشرقون مبشرون فاتخذوا من الطعن في الإسلام والمسلمين مادة تبشيرهم واختاروا بعض النواحي التي تثير الأوربيين على المسلمين كفكرة تعدد الزوجات وملك اليمين وحديث الإفك .. إلخ. وجاء بعدهم مستشرقون من غير المبشرين فسلكوا مسلكهم وحذوا حذوهم ولم يسلكوا مسلك البحث النـزيه ا رد بل كانوا يكيلون الا ام للإسلام جزافاً ما عدا القليل النادر منهم وكانت نتيجة هذا كله مأساة فلسطين إذ تخلى عنها الإنجليز من غير إنذار للعرب مع تواطئهم مع الصهيونيين على ترك حيفا لهم وإنذارهم لهم بالاستعداد والمقاومة(1).

وهناك أدلة عديدة للعلاقة الوثيقة بين الاستشراق والاستعمار لا حاجة بنا إلى سردها والبحث فيها، لأن معظم المستشرقين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وحتى في القرن العشرين كانوا يعملون في وزارة الخارجية ذا ا، وعلى رأسهم المستشرق "أرنيست رينان" الذي كان يعمل مخططاً للاستعمار الفرنسي وغيره كثير في البلدان الأوربية الأخرى التي اهتمت ولا تزال تم بالاستشراق ودراساته.

٢- العلاقة بين الاستشراق والتبشير:

بدأت المواجهة بين الإسلام والأديان الأخرى منذ أن دوت في أصداء مكة كلمات الوحي الأولى التي أنزلها الله سبحانه وتعالى على رسوله عليه الصلاة والسلام، واستمرت عبر القرون المتوالية حتى وصلت إلى العصور الحديثة حيث توسعت آفاقها، وتعمقت جذورها فشملت ميادين الحياة كلها، وسيطرت على الأشخاص والأفكار و الأيديولوجيات والاتجاهات والآداب والصناعات وغيرها.

وليس غريباً أن يكون هناك صراع بين الأفكار والعقليات لأن الصراع بين الأفكار والعقليات سنة الحياة نفسها، ولكن الغريب حقاً أن تتصارع الأديان السماوية فيما بينها على الرغم من أن ركيزة وجودها التسامح الفكري والحب

---

(1) أحمد أمين، يوم الإسلام ص ١١٣ وهذا ما فعله الإنجليز أيضاً مع الجزر العربية في الخليج العربي حينما أتاحوا الفرصة لإيران في احتلالها قبل تسليمها إلى أصحا ا حتى تحولت الجزر إلى قواعد جوية أمريكية إيرانية، الجمهورية ٣١ يوليو ١٩٧٢.

الإنساني والتفاهم المتبادل بين جميع المبشر ولكن الروح التي سيطرت على عالمي الشرق والغرب كانت مخالفة لذلك تمام المخالفة.

وعلى الرغم من أنه لا يوجد في العقيدتين المسيطرتين على العالمين الشرقي والغربي خلاف جوهري يقتضي التصادم المرير بينهما قديم قدم وجود الإسلام نفسه فبينما كان نصارى الجزيرة يجادلون محمداً عليه الصلاة والسلام في تعصب وعناد، عن المسيح وألوهيته وثالوث ثلاثيته كان يرد عليهم حسب قاعدة عامة قررها القرآن نفسه (وجادلهم بالتي هي أحسن) و (ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة) التي ظلت قاعدة أساسية لفلسفة الدعوة الإسلامية منذ ميلادها حتى الآن ومع ذلك كانت الصورة التي انطبعت في نفوس الغربيين عن النبي العربي وعن القرآن الكريم صورة بعيدة عن الإنصاف والحق ومن المؤسف أن يسرف بعض الأدباء الغربيين في القرون الماضية في الهجر والفحش ورمى الإسلام ورسوله بما هو منه براء، أمثال دانتي وفولتير حتى أن كارليل الذي اختار أن يكون محمد أحد أبطاله لم ينصف القرآن الكريم وقال فيه قول سوء(1) وهكذا دواليك حتى في الوقت الحاضر.

وعندما ساح العرب خارج جزير م حاملين راية الإسلام مسيطرين على أراضي الإمبراطوريات السابقة بدأت ا ادلات تتبلور عند أهل الكتاب وتصبح الصورة أكثر وضوحاً ودقة وشمولاً وصحة عن هذا الدين الجديد بدأ العلماء تحليل الإيديولوجية الجديدة وإبرازها للجماهير الكتابية العريضة لأ ا جاءت بقيم سامية قدمت للإنسان رؤية أشمل لحياته من أية أيديولوجية سابقة لها أو لاحقة ا وهكذا شرع يوحنا الدمشقي في بدايات القرن الثامن الميلادى يفكر في طريقة لمواجهة الإسلام ويعد ذلك بقرنين من الزمان تكتلت القوى الغربية كلها بزعامة البابوية لسحق الإسلام وهزيمته وإحلال المسيحية محله في العالمين معاً وعلى حد سواء وحينما تكونت في الغرب الجبهة الأيديولوجية الموحدة ضد الإسلام بدأت عناصر التبشير تغذيها بأساطير كاذبة وقصص جارحة عن العالم الإسلامي الذي أصبح في نظرها العدو الأساسي، ولم تكن الحروب الصليبية كما قبل هي العامل الأهم في تكوين

---

(1) فيليب حتى، صانعوا التاريخ العربي ص ٣٢ ترجمة أنيس فريحة محمود زايد دار الثقافة بيروت ١٩٦٩.

صورة للإسلام، بدر أثر الوحدة الأيديولوجية للعالم المسيحي اللاتيني التي تبلورت ببطء وأدت إلى توحيد جهد العدو وتوجيه الطاقات نحو الحرب الصليبية، وقد أصبح الاشتراك في الحملة إلى الأراضي المقدسة واجباً مقدساً للمؤمنين، وذلك بفضل الدعاية التي قام ا الحجاج إلى الأراضي المقدسة الذين كان عددهم يتزايد باستمرار كما كان تنظيم الرحلات إلى الأراضي المقدسة في تحسن دائم خلال القرن الحادي عشر حيث مسيحيو أوربا ينخرطون في العمل المسلح ضد البدو الذين كانوا يغيرون عليهم، وبيت المقدس هو قبلتهم التي يقدسو ا وكان قبر المسيح في نظرهم ذا قيمة كل من بيت المقدس كقبلة يتجه لها الإنسان، مدنساً بوجود غير المؤمنين إلى جواره [1].

من هنا بدأت الحملة المسعورة ضد الإسلام والمسلمين فألقت مئات من الكتب لإشباع هذه الأيديولوجية العدائية التي سيطرت على الدوائر الثقافية والجماهيرية في الغرب بأسره ومن بين مئات الكتب التي ألقت ضد الأيديولوجية الإسلامية عبر التاريخ لابد من الإشارة إلى مجموعة منها تعتبر دعامة أساسية لسياسة التبشير وفلسفتها وهي:

أولاً: كتاب "ميزان الحق" الذي ألفه الدكتور فاندر المستشرق الأمريكي والدكتور سنكلير تسدل وهو من أخطر الكتب التي ألفت في هذا الميدان على الإطلاق إذ ملأه بأباطيل وأكاذيب من نسج الخيال والتلفيق.

ثانياً: كتاب "الهداية" الذي يقع في أربعة أجزاء ويعد من أخطر المحاولات في مجال تفنيد حقيقة الإسلام ودحض أحكام القرآن والطعن فيها.

ثالثاً: كتاب "مقالة في الإسلام" الذي ألفه المستشرق سال وحاول فيه دراسة الإسلام والقرآن حسب منهجه الهوائي اللامنطقي.

رابعاً: كتاب "مصدر الإسلام" الذي ألفه سنكلير تسدل حيث حاول تفنيد الوحي الإلهي ونقد حقيقة نزول القرآن على محمد عليه الصلاة والسلام، ويؤكد إبراهيم أحمد خليل أن "هذه الكتب الأربعة تعتبر من أخطر المراجع للهجوم على

---

(١) م. رودنسون، المرجع السابق ص ٥٢.

الإسلام والقرآن الكريم والرسول الأمين" [(١)].

بعد الحروب الصليبية جعل مخططو قوى الغرب المتكتلة يفكرون في كيفية مواجهة الأيديولوجية الإسلامية الصاعدة وكان من بين الخطط التي دبرت أن يعمل المبشرون بكل الوسائل للتشهير بالدين الإسلامي وإظهاره برغم وحدانيته في صورة أدنى إلى الغريزة البشرية وأنه يصلح لإشباع النـزعات الدينية السطحية دون التعمق و ذيب الروح والخلق وزعموا أنه دين يشجع الحياة الجنسية ويدعو إلى الخمول والكسل والاستسلام لأحكام وتصرفات القدر، وقد عاون المستشرقون فيما بعد على تثبيت وتأكيد هذه الا امات[(٢)] وتوسعوا فيها وتخصص كل فريق منهم في بعضها ثم روجوها في مؤلفا م ودراسا م على الرغم من معرفتهم أ ا بعيدة كل البعد عن العلمية والموضوعية، وأ ا لا تعدو أن تكون دسائس مغرضة وإشاعات ملفقة لمحاربة الإسلام وتشويه مفاهيمه، فالاستشراق والتبشير عدو واحد له هدف واحد يسعى ليدركه وهو تشويه الإسلام ليصل من رواء ذلك إلى تمزيق المسلمين وإشاعة البلبلة في أفكارهم وبين صفوفهم لئلا يلتقوا فيراجعوا من عز م ما كان ولكي يتم له الإمساك بزمام الرأي العام الإسلامي نراه يتقن الظهور بوجهين اثنين، فهو أمام المسلمين باحث لوجه العلم وحده فإذا خلا إلى نفسه انقلب فاجراً كفاراً، وهدفه الحيوي في كلا الحالين القضاء على الإسلام، ووقف توسعه ومادامت تجار م قد أثبتت أنه ليس في وسع قوة واحدة مواجهة الإسلام فلابد إذن من تكتل قوى أوربا جميعها العسكرية، والاقتصادية والثقافية والسياسية والعلمية والدينية للانقضاض على الإسلام في وقت قصير.

وهكذا تكتلت قوى الغرب متعاونة بعضها مع بعض ومساعدة إحداها الأخرى للهجوم الساحق، وبدلاً من شن الحرب على العرب بدأ اتجاه جديد ينال حظاً من التأييد فقد أخذ فرنسيس الأوسيس يبحث من خلاله حماسه التبشير كيف يحول "الكفار" إلى جانب الإنجيل وعن طريق ريموند لال أدخل تعليم العربية في المعاهد المسيحية في الدراسات العليا، وكان الهدف من هذه الدراسة تخريبياً عدائياً

---

(١) إبراهيم أحمد خليل، المستشرقون والمبشرون في العالم العربي والإسلامي ص ٥٨.

(٢) أنور الجندي، في مواجهة الغزو الثقافي ص ١٩.

إلى حد كبير إ ا تستهدف أن تعرف المزيد عن الإسلام لتكون أكثر يؤاً لعرض نقائصه[1] التي يتخيلو ا، وعلى الرغم من معرفتهم أن الإسلام قد أنزله الله العلي القدير لمحو نقائص الإنسان ولهديه إلى سواء السبيل فقد ظلت المراكز العلمية تخرج المستشرقين والمبشرين معاً وتعدهم للقيام بأعمال تحقق أهداف الغرب، كان هؤلاء يعملون في مجال الدين وأولئك في مجال العلم متعاونين مع الاستعمار وأغراضه الهدامة، ومن هنا بات الاستشراق والتبشير صنوين لا ينفصلان من قوى الغرب العدائية التي استهدفت العالم الإسلامي، فتخصص الأول في أديان الشرق ولغاته، وتعمق في آدابه وعادات أبنائه مقارناً بينها وبين الإسلام رامياً إلى هدمها جميعاً وهدم الإسلام على الأخص وتخصص الثاني في إنتاج الأفكار وتكييفها حسب متطلبات العصر ومخططات الغرب السياسية للوصل إلى التي دف في جملتها إلى القضاء على العرب وعقيد م ومقومات حضار م، ومن هذا تواجه الباحث صعوبات قصوى في الفصل بين أساطين هؤلاء وأولئك لأن كثيراً منهم جمعوا بين الاستشراق والتبشير من أمثال ريموندلال، توما الأكويني، روجر بيكون قديماً، ثم أرنيست رينان، جبرائيل هانوتو في اية القرن التاسع عشر وماسينيون، زويمر، لامنس، مرجوليوث وغيرهم من بداية القرن الحالي إلى منتصفه، وهكذا "إذا كان مرض السرطان ظل يفتك بالبشرية آماداً طوالاً في غفلة من الطب إلى وقت قريب فإن الاستشراق والتبشير هما الداءان اللذان باتا يقطعان من أوصال المسلمين ويباعدان بينهما مستغلين غفلتهم وعدم إدراكهم لحقيقة الدور الذي نيط ما، مع أ ما دعامتان أساسيتان للاستعمار، وامتداد طبيعي للحروب الصليبية لتحطيم المسلمين وسحقهم حتى لا يجمعهم لقاء أو تضمهم وحدة، فهما شيء واحد، يتوخى هدفاً واحداً وإن اختلفا في الاسم فالاستشراق قد ألبس ثوب البحث العلمي .. للوصول إلى الغرض المقصود من: توهين قوة المسلمين، وتوسيع شقة الخلاف فيما بينهما حتى لا يكون بينهم لقاء، وأما التبشير فقد آثر أن يظهر في محيط العامة فاختار للوصول إلى الهدف مظاهر ألبسها ثوب الخدمات الإنسانية مثل التعليم في دور الحضانة ورياض الأطفال وفي المرحلتين: الابتدائية والثانوية إلى الجامعات وكذا المستشفيات والملاجئ للكبار

(١) محمد البهي، المرجع السابق ص ٥٨٢ أ. طيباوى المستشرقون الناطقون بالإنجليزية.

وللأيتام مستخدماً النشر والطباعة والعمل في الصحافة لإحكام الوصول إلى غرضه المنشود حتى إذا سنحت الفرصة لإثارة الحروب الجديدة كما يعترف لورنس براون قائلاً "شنت الدول الأوربية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين حروباً عدوانية على الحكومات المسلمة ثم انتزعت منها أراض ضمتها إلى سلطا ا، ولقد كانت النتائج في أحوال كثيرة غير سارة لبعض الشعوب التي استعبدت، وخصوصاً من المسلمين، ولكن هذه الشعوب لم تصل بعد إلى درجة تشعر فيها أ ا أصبحت أقليات مضطهدة أو أ ا تعيش في حابورات[1].

ولكن مادام هذا هو هدف الغرب الحقيقي فأجدر من يستطيع القيام ذه المهمة هو الاستشراق والتبشير اللذان أصبحا الدعامة الأساسية للهجمات الحديثة على المسلمين وتوهين القيم الإسلامية والغض من اللغة العربية الفصحى وتقطيع أواصر القربى بين الشعوب الإسلامية والتنديد بأحوالها الحاضرة والازدراء ا في ا الات الدولية.

ومن الجلي أ ما في ذلك سواء، حيث ساعد أحدهما الآخر قروناً عديدة في التوجيه والتفكير وفي الإغارة والإثارة وفي التخطيط والتشويه فيها هو ذا "كولي" على سبيل المثال يصور الإسلام في كتابه التعليمي "البحث عن الدين الحق" قائلاً: "في القرن السابع برز في الشرق عدو جديد هو الإسلام الذي أسس على القوة وقام على أشد أنواع التعصب لقد وضع محمد السيف في أيدي الذين اتبعوه وتساهل في أقدس قوانين الأخلاق، ثم سمح لأتباعه بالفجور والسلب ووعد الذين يهلكون في القتال ويسقطون صرعى في الجهاد الإسلامي بالاستمتاع الدائم بالملذات في الجنة وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وأفريقيا وأسبانيا فريسة لأتباعه حتى إيطاليا هددوها بالخطر، وتناول الاجتياح جنوب فرنسا وأصاب المدنية بلاء عظيم.

ولكن ها هي النصرانية تقيم بسيف شارل مارتل سداً منيعاً في وجه الإسلام المنتصر عند بواتيه سنة ٧٥٢م ثم تشغل الحروب الصليبية في مدى قرنين (١٠١٩ - ١٢٥٤) في سبيل الدين وتدجج أوربا بالسلاح وتنجي النصرانية وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام الصليب، وانتصر الإنجيل على القرآن وعلى ما فيه من قوانين

(١) عمر فروخ، المرجع السابق ص ١٢٩ نقلاً عنه.

الأخلاق الساذجة والمناقشة مع كولي أرينان، وزويمر لامانس وغيرهم في هذا الشأن تعد غاية في الحرج إذ تتعلق بأقدس المعتقدات أولاً، ثم لنقص الرؤية التاريخية لدى هؤلاء وأمثالهم ثانياً مما يعد إهداراً لكرامة العلم وأمانة البحث، ولكن لا حيلة لنا في مواجهتها.

أما عن انطلاقة العرب وفتوحا م فيرى "دوشن" في كتابه "موقف الكنيسة في القرن السابع الميلادى" رأي "ميخائيل السوري" الذي يقول: "أن إله الانتقام، عندما رأى شراسة الرومان الذين كانوا حيثما يحكمون ينهبون كنائسنا وأديرتنا وكانوا يدينوننا دون رحمة فبعث الله من الجنوب أبناء إسماعيل ليكون خلاصنا على أيديهم ولم تكن ميزة بسيطة بالنسبة لنا أن نـتخلص من قوة الرومان .. وأن نستمتع بعد ذلك دوء البال"، ومن جهة أخرى يعترف أشبالدر لويس الذي امتاز في مؤلفاته بنـزاهة تاريخية موضوعية قائلاً: "ومن الظواهر التي تدعو إلى الدهشة والعجب، ذلك اليسر والسهولة اللذان رافقا الغزو العربي وربما كان مرجع بعض هذا اليسر وهذه السهولة إلى الجهاد الذي حاق بالإمبراطورية البيزنطية أثناء كفاحها الطويل الذي استمر قرابة قرن من الزمان مع بلاد الفرس وهو الكفاح الذي انتهي حينما بدأ هجوم العرب؛ وربما رجع أيضاً إلى عجز البيزنطة بعد أن صار اعتمادها على العنصر البحري في مواجهة غزو برى واسع النطاق وربما رجع هذا اليسر، إلى حد ما، إلى الحماسة الدينية التي خلقها الإسلام في قلوب الغزاة والمحاربين على أنه مما لاشك فيه أن السبب الأساسي لنجاح العرب يرجع إلى غير هذه الأسباب: أنه يرجع إلى أن معظم السوريين والمصريين لم يقوموا بأية مقاومة لغضبهم الشديد من اضطهاد هرقل لعقيد م المنوفيستية ومن نظامه المالي ا حف، الأمر الذي دفعهم إلى الترحيب بجيوش العرب[1] " ويؤكد الباحث الأسباني "بلاسكو إيبانيز، في كتابه في ظل الكاتدرائية" بأنه "في أسبانيا لم تأت النهضة من الشمال مع الجحافل البربرية وإنما أتت من الجنوب مع الفاتحين العرب .. لقد كانت حملة حضارية أكثر مما كانت غزواً .. ومن هنا أتت إلينا هذه الثقافة الشابة القوية سريعة التقدم بطريقة مذهلة ما

---

(١) أرشيبالدر. لويس، القوى البحرية والتجارية في حوض البحر المتوسط ص ٨٨/٨٧ ترجمة أحمد محمد عيسى مراجعة محمد شفيق غربال مكتبة النهضة المصرية - بدون تاريخ.

تكاد تولد حتى تتفوق وهذه الحضارة التي خلقتها الحماسة الدينية للنبي قد شملت أفضل ما في اليهودية والعلم البيزنطي، بل إ ا جلبت معها التقاليد الهندية العظيمة وتراث الفرس وكثيراً من الأمور المقتبسة من بلاد الصين الغامضة كان الشرق هو الذي يقتحم أوربا لا عن طريق اليونان كما حدث في عهد داريوس والأكاسرة ولكن من الطرف الآخر، وأسبانيا التي كانت ترسف في عبودية ملوك اللاهوت والأساقفة المحاربين فاستقبلت غزا ا بأذرع مفتوحة" [1].

هكذا كان الفتح العربي لا كما يزعمه كولي وأمثاله، إذن لم يكن اجتياحاً هداماً، أو غزواً مخرباً أو هجوماً عدوانياً، وإنما كان فتحاً بناء لعب دوراً فعالاً في بناء حضارة الإنسان ورقيه وقد أطاح هذا الفتح بالنظم البالية التي امتازت ا ا تمعات السابقة فإنه قد بنى مجتمعاً جديداً امتاز بعلاقاته الإنسانية التي لم يعرف لها التاريخ نظيراً، وبتسامحه الفريد الذي التزمه في معاملة غير المسلمين منذ أقدم تاريخ إلى أحدث أيامه وقد برزت في الفتوحات العربية أمور لا مثيل لها في الفتوحات الأخرى، قديمها وحديثها، منها: بناء الحضارة والعناية الكاملة بالعلوم والثقافة الإنسانية وإعطاء البشرية المفهوم العقلي والمفهوم الروحي ممتزجين لا يطغى أحدهما على الآخر، وما عرف الغرب فاتحاً أعدل ولا أرحم من العرب، ولولا العرب لتأخرت النهضة الغربية عدة قرون أو لما حدثت أصلاً، لقد أوقد العرب مصباح الحضارة والمدنية في ظلمات القرون الوسطى وكان قد انطفأ في جميع بلاد الغرب والشرق حتى القسطنطينية[2].

وربما يظن بعض الناس أن هذا الاعتراف قد جاء من مفكر مسلم على الرغم مما له من مكانة علمية في مثل هذه الدراسات ونزاهة موضوعية في مثل هذه البحوث وإذا كان الأمر كذلك فإننا نضيف إلى رأي الباحث المسلم اعتراف باحث ماركسي لا شأن له بالدين إلا بقدر ما قدم للحضارة الإنسانية من قيم أدت إلى ترقيتها وازدهارها ألا وهو روجيه جارودي - الذي يعد من أبرز فلاسفة الغرب المعاصرين،

---

(١) ر. جارودي، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية. الطليعة. يناير سنة ١٩٧٠ ص ١١٦ نقلاً عنه.

(٢) أنور الجندي، في مواجهة الغزو الثقافي ص ١٣٣/١٣٤.

حيث يقول: "بل أن الفاتحين العرب بتدميرهم الاقتصاد الإقطاعي المقطع الأوصال، وبإنشائهم منطقة تبادل للأفكار أكثر اتساعاً من تلك التي أنشأ ا الإمبراطورية الرومانية القديمة، وبإقامة دولة موحدة تتسم بالمركزية وتستند إلى قانون مكتوب وإدارة قضائية منتظمة قد نفضوا الأتربة عن الأشياء والناس والأفكار اللازمة للحقب الكبرى الخلاقة في تاريخ البشرية، إن الحضارة القديمة التي أصا ا الجمود في بيزنطة قد بعثها هؤلاء الفاتحون من جديد[1].

وانطلاقاً من هذه الرؤية الموضوعية تنهار كل الا امات الملفقة التي وجهها كولي وأمثاله وروجها أصحا ا في مدارسهم المنتشرة في الشرق والغرب معاً، ومن هؤلاء هـ. غيومان و ف. بوستير صاحبا كتاب "تاريخ فرنسا" حيث يقولان: "إن محمداً مؤسس دين المسلمين قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم وأن يبدلوا جميع الأديان بدينه هو، ما أعظم الفرق بين هؤلاء الوثنيين وبين النصارى، إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوة وقالوا للناس: "أسلموا أو موتوا" بينما أتباع المسيح أراحوا النفوس ببرهم وإحسا م".

ماذا كانت حال العالم لو أن العرب انتصروا علينا؟ إذن لكنا نحن اليوم مسلمين كالجزائريين والمراكشيين ".

يا للعجب من قول يدرس في المدارس التي أنشئت لتربية البنين والبنات منذ زمن بعيد في العالم العربي، ويا للعجب من أن يقوم بتدريس أفكاره البالية وأمثالها أولئك الذين يمثلون المسيح ويلبسون مسوحه ويزعمون أ م يزرعون الحب والسلام وينشدون الحق والإيمان في الأرض وهذا هو اتجاه أصحاب البعثات المرسلين إلى الشرق الإسلامي لتربية أبنائه وبناته، تلك البعثات التي شرعت، تقدم إلى الشرق وتستقر به وكانت هذه البعثات التعليمية طلائع الغزو المسلح وكان ذلك تقدير أوربا لها .. أنه مادام الشرقيون يقبلون على الحياة الغربية فليهيئ الغرب لهم أسباب محاكا ا، وليكن التعليم وسيلة إلى ذلك لكن أمر هذه البعثات يسترعي النظر، فقد

(١) ر. جارودي، المرجع السابق، الطليعة، يناير ٧٠ ص ١١٦ وانظر إلى تعليقات لبيب شقير، بدوي عبد اللطيف، عبد العزيز كامل، بنت الشاطئ، كامل حسين، ورد جارودي من ص ١٢٨ - ١٩٠ من المرجع السابق.

رأينا أوربا تندرج منذ البعث في القرن الخامس عشر إلى حرية الفكر وإلى تحطيم القيود التي غللت ا الكنيسة هذه الحرية وإلى إقامة نظم تعليمية مستقلة عن الكنيسة وعن رجال الدين ومع ذلك كانت هذه البعثات التي جاءت إلى الشرق بعثات دينية كلها. لقد يخال الإنسان بادئ الرأي أن هؤلاء الذين وفدوا إلى الشرق من رجال الدين المسيحي على مختلف مذاهبهم ونحلهم إنما وفدوا إليه لتقنين حكوما م نظم التعليم الديني في بلادهم واعتبارها إياهم أدوات جمود وتأخر فيها، لكن هذه البعثات الدينية لقيت منذ اللحظة الأولى حماية من لدن حكوما ا المختلفة لم يلقها غيرها من الأجانب الذين جاءوا إلى الشرق وكان المتبادر إلى الظن أن لا تعطف حكومات أوربا هذا العطف على جماعة تعتبرهم سبباً من أسباب تأخر أوطا م مادامت تريد أن ترفع في ربوع العالم كله لواء حضار ا الجديدة لكن الأمر كان على النقيض من ذلك ومن يتتبع تقارير ممثلي الدول الأوربية في الشرق منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر إلى وقتنا الحاضر يعجب لما يرى فيها من شدة الحرص على حماية هذه البعثات حماية لا يتردد الإنسان معها في اعتبار البعثات التعليمية الدينية غزوات منظمة وجهتها أوربا إلى الشرق لغايات سياسية استعمارية وضعتها الدول الأوربية جميعها في اعتبارها وسعت بجميع وسائلها الممكنة مشروعة وغير مشروعة أخلاقية وغير أخلاقية لتحقيقها حتى "التقت مصلحة المبشرين مع أهداف الاستعمار .. وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أول أمره على أكتاف المبشرين والرهبان، ثم اتصل بالاستعمار فقام بتخريج دفعات من رجاله الذين تعلموا على يديه أساليب الدس والتشكيك، ثم تدربوا على وسائل التشويه والتلفيق ولعل هذا السبب الذي جعل حلمي علي مرزوق يعد الاستشراق والتبشير مع الاستعمار والصهيونية من قضايا الأمة العربية التي تجتازها في وقتنا الحاضر و "هذان هما الضلع الثاني في الثالوث اجتمعا على تزييف الحضارة العربية والإسلامية وهما وإن كانا مختلفين في النشأة والمصدر فالاستشراق تقوم عليه الجامعات والهيئات العلمية، أما التبشير فتقوم عليه الكنائس وما في حكمها من ا امع والمؤسسات وغاية الاستشراق علمية خالصة أما التبشير فدينية بحتة، وتلك غايات نقدرها قدرها ولا نضيق مما يبذل فيها من الجهد،

وإنما الضيق كما قدمنا من الانحراف ـذه الجهود عن وجهتها العلمية أو الدينية إلى خدم الاستعمار أو التعصب على غيرها من الحضارات والمعتقدات[1].

ولن يضيق أحد بالدعوة الدينية إذا كانت تلك الدعوة موجهة أصلاً من أجل الدين، وأما إذا كانت لها أغراض أخرى لا علاقة لها بالدين كما هي الحال في عمل الغرب التبشيري فلابد إذن من مواجهتها ومحاربتها إذ تستهدف محواً لشخصيته الأصلية من أساسها وإزالة جذورها تماما، ولكي تفتح للغرب مجال التصرف في المنطقة العربية بأسرها كما يشاء ويمكن القول بأن العمل التبشيري في ماضيه كان كل شيء، فقد شارك في الغزو والاستعمار للشرق الإسلامي مشاركة فعالة وفي أغلب الأحيان استخدم وسائل غير شريفة، ولا يزال يفعل ذلك، والغريب في الأمر أن المسلمين أنفسهم لا يكرهون المبشرين، بل يكنون لهم كل التقدير والاحترام إذا كانوا كذلك حقاً، ولكنهم ألبسوا في أغلب الأحيان ذلك الزي ليكون ستاراً يمكنهم من خدمة أهداف الاستعمار ليس إلا، أما العمل التبشيري فقد كان وسيلة نافذة لعملهم الهدام، ويكفي دليلاً في العصر الحاضر أن الإحصائيات تؤكد أن الأغلبية الغالبة من المبشرين الغربيين في العالم الإسلامي يعملون كل شيء سوى التبشير وهكذا أصبح العمل التبشيري قضية من قضايا العالم النامي بأسره وليس العالم الإسلامي، أو العالم العربي فحسب، وإن ظل هو بيت القصيد، وهذا ما يعترف به كامفيماير قائلاً: "من المعضلات التي يصعب حلها عدوان المبشرين في الشرق العربي" ويكفي دليلاً على ذلك تلك المؤتمرات التي عقدها المبشرون وشاركهم المستشرقون منذ بداية هذا القرن حتى الآن وخاصة المؤتمرين اللذين انعقدا في القاهرة عام ١٩٠٦ ولوكنو بالهند عام ١٩١١.

أما مؤتمر القاهرة التبشيري الذي انعقد عام ١٩٠٦ فقد بحث المشتركون فيه (المبشرون والمستشرقون) مشاكل شتى غير أن المسألة الإسلامية أخذت جل أوقا ـم وجوهر مناقشا ـم، حيث درسوا مشكلة مواجهة الإسلام وسرعة انتشاره باعتبار أن "الدين الإسلامي هو العقبة القائمة في طريق تقدم التبشير بالنصرانية .. والمسلم فقط هو العدو اللدود لنا ... ".

(١) حلمي علي مرزوق، قضايا الأمة العربية ص ٤١.

ومشكلة المرأة والأسرة بالذات، إذ "لا سبيل إلا بجلب النساء المسلمات للمسيح أن عدد النساء المسلمات عظيم جداً .. فكل نشاط مجد للوصول إليهم يجب أن يكون أوسع مما بذل إلى الآن .. نطلب من كل هيئة تبشيرية أن تحمل فرعها النسائي على العمل واضعة نصب عينيها هدفاً جديداً هو الوصول إلى قلب نساء العلم المسلمات كلهن في هذا الجيل. " غير أن هذا الاهتمام بالمرأة المسلمة لم يكن جديداً على التبشير لأنه لم يتأخر في فتح مدارس للبنات ولم يدخر جهداً لجذب المرأة المسلمة إليها فهي وسيلة فعالة وطريق معقول للدخول إلى أسرة المسلم والقيام بالتبشير فيها "أن أول مدرسة للبنات في الإمبراطورية العثمانية فتحها المبشرون في بيروت عام ١٨٣٠ كما فتحوا مدارس كثيرة للبنات في مصر والسودان وسورية وفي الهند والأفغان"(١) ولا يزالون يفتحو ا ويقومون بتربية البنات المسلمات فيها على مرأى ومسمع من العالم الإسلامي، كما "أرسلوا الطبيبات المبشرات إلى البيوت والقرى للاتصال مباشرة بالنساء واستخدام نفوذ المرأة في الوصول إلى أهدافهم التي يزعمون أ ا نبيلة، ولكنها تتكشف دائماً عن سعى لبسط نفوذ سياسي استعماري " وعلاوة على هذه الموضوعات أثيرت مشكلة تنصير المسلمين بالذات لأن "المسلم هو الذي امتاز بين الشعوب الشرقية بالاستقامة والشعور بالمحبة ومعرفة الجميل وأفاض بعض أعضاء المؤتمر في دراسة جامعة الأزهر نفسها وما لها من نفوذ وإقبال الآلاف من الشباب المسلم عليها ولم يكتفوا بذلك بل اقترحوا إنشاء جامعة نصرانية تتكفل بإتقان تعليم اللغة العربية وعلومها، وتشترك في نفقا ا جميع الكنائس المسيحية في العالم دون النظر إلى اختلاف مذاهبها، وذلك ليتمكن الغرب من منافسة تلك الجامعة الإسلامية العتيقة وبعد مناقشات مستفيضة أشار أحد أعضاء المؤتمر إلى خطة بناء السكة الحديدية التي تربط القاهرة ببلاد الكاب في جنوب أفريقيا، وإلى أقوال "هرتزل" في محاسنها ومساوئها لأهداف الاستعمار، وقال "غير أن هذا الخط الحديدي يجعل القاهرة محجاً للمسلمين المنتشرين من جنوب أفريقيا إلى شمالها فيصعب نشر التبشير حينئذ من الكتاب إلى القاهرة"، ثم أردف قائلاً "إن من سداد الرأي منع جامعة الأزهر من أن تبعث بالطلبة المتخرجين فيها إلى جنوب أفريقيا

---

(١) عمر فروخ، المرجع السابق ص ٨٧.

تنفيذاً لقرار مؤتمر التبشير العام لأن الإسلام ينمو بلا انقطاع في كل أفريقيا".

ولهذه الأسباب وغيرها والقرارات التي أقرها المشتركون اعتبر مؤتمر القاهرة التبشيري في عام ١٩٠٦ نقطة التحول في التبشير ودراساته وارتباطها بالاستشراق وبحوثه، حيث "دخلنا بعد مؤتمر القاهرة في دور جديد ظهرت فيه أهمية تنصير المسلمين، وشعر زعماء التبشير بأن الكنيسة لابد لها من سبر غور المسألة الإسلامية وأن تحسن العناية بتربية المبشرين وتتوقع خيراً من أعمالهم وفكرة تنصير المسلمين تقتضي إيجاد ميدان مشترك للعمل تتضافر فيه الأفكار والبحوث وا هودات ".

ولم يمر وقت طويل حتى عقد المبشرون مؤتمرهم الثاني في لكنو عام ١٩١١ بالهند وافتتحها القس المستشرق زويمر الذي تناول في خطبته الافتتاحية النقط الجديدة منها: الإحصاءات الإسلامية، وأحوال المسلمين السياسية وارتقاؤها، والأمور التي طرأت على الإسلام بعد مؤتمر القاهرة التبشيري من التحولات السياسية والفكرية، والمنهج الذي اتبعته الكنائس المختلفة في نشاطها التبشيري ثم أقر المؤتمر مواد المناقشة ومنها[1] :

١- دراسة حركة الجامعة الإسلامية وأهدافها وطرقها والعلاقة بينها وبين تنصير المسلمين.

٢- دراسة التحولات السياسية في العالم الإسلامي بأسره وصلتها بالإسلام وموقف المبشرين منها.

٣- دراسة موقف الحكومات الإسلامية وغير الإسلامية إزاء إرساليات تبشير المسلمين.

٤- دراسة الإسلام وإمكانية مواجهته وكمنع اتساع نطاقه بين الشعوب الوثنية والمسيحية كذلك.

٥- دراسة أحوال المبشرين وتدريبهم على ممارسة تبشير المسلمين بالذات والوسائل اللازمة لأداء هذه المهمة.

٦- دراسة نشر الكتب وتأليفها للمبشرين وللقراء المسلمين على حد سواء.

٧- دراسة حركات الإصلاح الديني والاجتماعي في العالم الإسلامي بأسره.

(١) أ.ل شاتليه، المرجع السابق ص ١٤٦/١٤٧.

٨- دراسة الارتقاء الثقافي والنفسي والاجتماعي بين النساء المسلمات ومدى نجاح التبشير في أوساطهن.

٩- دراسة توسيع نطاق الأعمال النسائية وإمكانيات جذب النساء المسلمات إليها.

١٠- دراسة الموضوعات الأخرى التي تتعلق بالمطبوعات والمنشورات والبحوث وما شاكل ذلك.

وتوالت المؤتمرات التبشيرية منذ ذلك الحين سنة بعد سنة حتى تحولت أخيراً إلى مجلس الكنائس العالمي الذي نظم المؤتمر الإسلامي المسيحي الذي يختص بدراسات مقارنة للأديان وإيجاد التعاون بينها وأخيراً طرأت الفكرة الجديدة على العناصر الكنسية والاستشراقية كذلك وهي إنشاء الجبهة الدينية الموحدة لمواجهة التيارات الإلحادية في العالم حيث تأكدت العلاقة بين التبشير والاستشراق من جديد بقدر جعل الفصل بينهما بالغ الصعوبة، إذ أسهم كل منهما على حدة في كل مؤتمرات الغرب ضد الشرق وتجاهل المبشرون الجدد أحياناً كل ما فعله التبشير خلال القرون الماضية وما يفعله الآن في السودان والفلبين وفلسطين، ويكفي دليلاً على ذلك تلك الكلمة المشهورة التي نطق ا المارشال النبي "اليوم انتهت الصليبية[1] " وذلك عند دخول بيت المقدس في اية الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٨ وأضاف غيره إبان الهدنة التي عقدت في السنة نفسها يقول أيها المبشرون هذه فرصة لم تسنح لكم من قبل[2]، وقال ج.ج. جلوب بعد ذلك بسنين "ولا ريب أن هذه المنافسة الطويلة بين النصارى والمسلمين ترجع إلى الأحداث السياسية العارضة والمصادفات الجغرافية أكثر من رجوعها إلى خلافات دينية أساسية أما وقد شرعت الإلحادية المادية اليوم في تحدي القيم الروحية فإن في وسع الديانتين الكبيرتين أن تشتركا معاً في محاربة أولئك الذين ينكرون وجود الله كلية وإني مؤمن بوجود مجال فسيح للتعاون بين الديانتين[3] ".

---

(١) محمد حسين هيكل، الشرق الجديد ص ٢٠/١٩.

(٢) عمر فروخ، المرجع السابق ص ١٥١.

(٣) ج.جلوب، الفتوحات العربية الكبرى ص ٥٦٥ ترجمة خيرى حماد، دار القومية ١٩٦٣.

والغريب أن تأتي هذه الصيحات وأمثالها بعد أن أخفق الغرب في سياسته الاستعمارية وبعد أن بدأت الشعوب العربية تشق طريقها إلى التقدم والازدهار، لقد مات الشعوب العربية يدها للتعاون مع الغرب، على الرغم مما ففعل ا عبر القرون، غير أنه لم يتحرر بعد من عداوته نحوها وتفكيره في السيطرة عليها ورغبته في احتلال أراضيها واستغلال خيرا ا، وتمزيق وحدة صفها ومحاربة دينها، ثم لغتها وقوميتها لأنه لم يزل يتجاهل ذلك المد العربي الصاعد، و "إذا كان في إمكاننا أن نبدأ بالاعتزاز ذا الإيمان العربي وأن نقدر الروابط الوثيقة التي تربطنا م، وأن نحاول توسيع هذه الروابط عن طريق التعاون والتعاطف والمساعدة المادية الملموسة، فليس هناك من داع إلى الشك في إمكان شفاء جراح الماضي في العالمين العربي والغربي، لكن نقاط الاحتكاك الباقية مازالت كثيرة وملحة تمتد من الجزائر إلى عدن، ومن مأساة فلسطين إلى ارتباطات بريطانيا التعاهدية مع إمارات الخليج، ولا تستعصي أي من هذه القضايا على الحل، إذا أقبلنا على علاجها بطريقة جديدة وبروح إنسانية، ولكن قد يكون من الكوارث حقاً أن تمر حقبة جديدة من التاريخ العربي مشحونة بالحروب والأزمات، ولا يزال الفقر والمرض والتخلف الفكري والاجتماعي في حاجة إلى العلاج والاستئصال ".

ومما لاشك فيه أن الاستشراق والتبشير معاً يمكنهما أن يلعبا حقاً دوراً عظيماً في خلق علاقة التعاون بين الشرق والغرب وإيجاد التفاهم بينهما، ولكن بشرط أن يتمسكا بالرؤية الجديدة الموضوعية للواقع التاريخي ، لهذا العالم الصاعد الذي يمتلك قدرة هائلة للتجديد تمكنه على الدوام من اجتياز الصعوبات التي تعترض صعوده وتقدمه، غير أنه "إذا كان الاستشراق والتبشير قد قاما على أكتاف الرهبان والآباء في أول الأمر ثم اتصلا بعد ذلك بالمستعمرين فإ ما لا يزالون حتى اليوم يعتمدان على أولئك، وإن تظاهرا بالرسالة الدينية والخيرية وهم دائماً يقظون يحدقون بعيو م ويصغون بآذا م إلى مختلف الأوساط لمعرفة كل الاتجاهات حتى يستطيعوا أن يذللوا أي عقبة تعترض سبيل نشاطهم وعملهم، فهم في سرية أعمالهم كالجمعية الماسونية تنشد في الظاهر السلام العالمي، لكنها دعوى سرية لنشر حكم التوراة في

ربوع العالم[1].

وعلى كل حال أثبتت العلاقة بين الاستشراق والتبشير كما تأكدت لكل ذي عينين أ ما قد شاركا مشاركة فعالة في هذا الصراع المرير الذي لا تزال رحاه دائرة بين العالمين الشرقي والغربي.

والغريب أن العالم الإسلامي ظل ساكناً لا يتحرك إزاء تلك التحديات ولم يفكر في مواجهتها جدياً وعلى أساس منهجي إلا بعد نمو ثورة ٢٣ يوليو وإنشاء مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر الذي يختص بمواجهة قضايا العالم الإسلامي وإيجاد حلول لها على أساس كتاب الله وسنة رسوله مما سيفتح مجالاً جديداً للدراسة والبحث في الاستشراق والتبشير معاً.

ومع ذلك لا يمكن إنكار محاولة بعض العلماء المسلمين الرد على مزاعم التبشير والاستشراق، مما أدى إلى مواجهة فكرية بينهم وبين هؤلاء وقد جاءت هذه المواجهة بنتائج عظيمة تحتاج إلى دراسة مستقلة تحيط بنواحيها جميعاً وسنبسط ذلك فيما بعد.

أما الآن فلابد من دراسة ما بين الاستشراق والصهيونية من علاقة واتفاق، وذلك لأهميتها البالغة وعدم العناية بدراستها حتى الآن.

٣- العلاقة بين الاستشراق والصهيونية :

تبين مما سبق أن قوى الغرب قد تضافرت عبر التاريخ على العالم العربي في محاولا ا المتكررة لاحتلال أراضيه واستعباد شعوبه وتبديد وحدته وذهبت كل جهودها هباء حيث تحطمت على أيدي المقاومة العربية التي كانت تدافع عن الأرض والعقيدة ببسالة وإصرار، وليس هناك تفسير آخر لإخفاق هذه القوى في هجومها إلا تلك القوى العظيمة التي يملكها العرب في مواجهة الأعداء المدججين بالسلاح.

لقد كانت هزيمة الغرب في حملته الصليبية بمثابة ضربة قاضية لقواه المتكتلة، الأمر الذي جعله ينصرف مؤقتاً عن فكرته الشيطانية إلى مصالحه الخاصة وشواغله الداخلية ومع ذلك ظلت فكرة غزو أرض الموعد تراود أفكار الغرب عدة قرون متلاحقة فأخذ يعد عدته لتحقيق حلمه من جديد، حتى جاءت الحرب العالمية الأولى

(١) إبراهيم أحمد خليل، المرجع السابق ص ٨٧.

فحققت قواته المتحالفة آماله العريضة ودخلت البيت المقدس في ١٠ ديسمبر عام ١٩١٧م و "لم يكن هذا خاتمة النضال المرير في سبيل امتلاك هذه البقعة المقدسة، إذ تجدد النـزاع من أجلها مرة أخرى بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية ولكن بعد أن كان هذا النـزاع فيما مضى نزاعاً بين المسيحية الغربية والعالم الإسلامي، أصبح اليوم نزاعاً بين إسرائيل تناصرها القوى الاستعمارية في العالم الغربي وبين دول الشرق العربي يشد أزرهم إيما م العميق بعدالة قضيتهم ووضوح حقهم[1] " وهكذا زرع الغرب - بعد أن أخفقت قواه في مواجهة يقظة العرب الصاعدة - جسماً غريباً في فلسطين، وتبناه بكل ما لديه من قوة وعداوة للعرب وكراهية للإسلام، إن هذا الجسم الغريب الذي زرع في غير مكانه يمثل القوى الصهيونية التي شايعت كل القوى المعادية للعرب والإسلام خلال العصور الماضية[2] حتى جاء فيلسوفها هرتزل لكي يضع الخطط لمواجهتها معاً ولتنفيذ مشروع استيطان اليهود في فلسطين وإنشاء دولتهم القومية فيها، وقد اعترفت بربارة توخمان ذه الحقيقة في كتا ا "التوراة والسيف" أو إنجلترا وفلسطين منذ العصر البرونزي إلى بلفور" حيث قالت "هذا الكتاب لتتبع الأهداف المزدوجة في تطورها منذ البداية، الهدف الثقافي مع الهدف الاستعماري، والهدف الأخلاقي مع الهدف المادي، وبكلمة واحدة أريد أن أتتبع فيه خطوات التوراة والسيف إلى أن انتهي بفلسطين إلى الانتداب ".

وليس ثمة شك في أن الاستشراق قد شارك بطريقة أو بأخرى في هذا الصراع المرير حول الأرض المقدسة التي كانت باستمرار غزيرة الإنتاج في الاتجاهات الفكرية، حيث "بدأت موجات الديانات الأربعة الكبرى واتخذت مجراها العلمي التاريخي وهي موجات اليهودية والبروسية والمسيحية والإسلام التي هزت الأفكار

(١) جوزيف نسيم يوسف، العدوان الصليبي على مصر ص ٢٨٥/٢٨٤ جوزيف نسيم يوسف، الصهيونية في فلسطين امتداد طبيعي للاستعمار الصليبي مجلة "العهد الجديد" العدد ١١٤٥، ١٦ مايو ١٩٦٧.

(٢) راجع على سبيل المثال كتاب "عبد الله بن سبأ" للأستاذ مرتضى العسكري وهو كتاب بحث وتحقيق فيما كتبه المؤرخون والمستشرقون عن ابن سبأ منذ أقدم العصور حتى اليوم.

والمشاعر الإنسانية إلى الأعماق"[1].

وفعل الغرب كل ما في وسعه فاستغل الاستشراق والاستعمار والتبشير كذلك ليظل العالم العربي تابعاً لألوان حضارته ويبقى تحت سيطرته وخاصة فلسطين وذلك لموقعها الجغرافي الممتاز الذي جعلها عاملاً حيوياً في التاريخ العالمي إذ تضم أعز الأماكن المقدسة للديانات الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام على حد سواء، وكانت منذ منتصف القرن التاسع عشر موضع اهتمام خاص من قبل الأوربيين من علماء ومستشرقين وصحفيين وفنانين وسائحين وحجاج وطلاب ومنقبين ودارسي الكتاب المقدس والكتب السماوية الأخرى، ولا يمكن أن نعتبر أن هدفهم فقط كان البحث المنظم الدقيق، ومن هنا أصبحت هذه الأماكن معيناً لا ينضب للعديد من الكتب والمؤلفات التي تناولت الجوانب المتعددة الجغرافية والتاريخية والمناخية والجيولوجية والاقتصادية والدينية وغيرها، وذلك للحصول على كل ما يجب أن يعرف عن فلسطين لتسهيل مهمة الاستيطان الصهيوني فيها، وإمكانية اغتصاب أراضيها من أصحا ا الشرعيين وبرزت في هذا ا ال عدة جمعيات تبحث في شئون الأراضي المقدسة أهمها "صندوق الاكتشاف الفلسطيني Palestine Exploration Fund الذي تأسس عام ١٨٦٥ وبدأ بإصدار نشرات دورية منذ عام ١٨٧١ باسم "Palestine Exploration Fund Quarterly Statement" وعلى الرغم من أن نشاطه ينبع من فكرة دينية تستهدف دراسة كل ما يتعلق بالأراضي المقدسة فإن مجالات نشاطه وما قام به من عمليات المسح والحصر ووضع الخرائط لا يمكن إرجاعها إلى مواضع أثرية دينية فقط، وخاصة أن التعاون كان كاملاً بين العاملين فيها من علماء ومستشرقين وضباط مثل الليفتانت كوندور، وكيتشنير والكولونيل واطسون الذي كان رئيس اللجنة التنفيذية للصندوق واشترك في الحملة المصرية وعين بدائرة المخابرات في الجيش وقام بوضع كتاب عام ١٩١٥، سنة وفاته لخص فيه نشاط الصندوق من دراسات وبحوث وخرائط ومخططات بعنوان:

"Fifty years Work: in the Holy Land, Arecordanda

(١) فون كريمر، الحضارة الإسلامية ص ٥٢.

"summary ١٨٦٥-١٩١٥"[1].

وبذلك أسهم الصندوق في تكوين صورة كاملة عن أوضاع فلسطين في أوسع مداها وأدقها، وأصبحت هذه الصورة ذات أهمية بالغة ساعدت بقدر كبير على مجيء الصهيونيين إلى فلسطين واحتلال أراضيها وتشريد أصحا ا الشرعيين، من هنا أدت أعمال صندوق الاكتشاف الفلسطيني والمشتركين فيه أعظم الخدمات للصهيونية العالمية مما يدل على الروابط الوطيدة بين الصهيونية والاستشراق.

وهكذا خلقت المشكلة التي تعد من أصعب المشكلات في عالمنا المعاصر وأعقد القضايا التي رآها التاريخ في العصر الحديث، بل في كل العصور، وتعاون في خلقها كل من الاستعمار والاستشراق والتبشير على حد سواء، ثم جاءت الصهيونية بحقدها التاريخي لتمد هؤلاء وهؤلاء بما أوتيت من جهد للحط من قيمة ماضي الأمة العربية ودورها في الحضارة الإنسانية ومن واقعها الراهن في شئون الحرب والسلام.

والغريب أن العرب لم يؤذوا اليهود خلال التاريخ كله وإن كانوا أشد الناس عداوة لهم منذ أن التقوا م، ولم تكن حرب المسلمين لليهود في المدينة وبعض الجهات الأخرى إلا لأن جماعة التوراة أبوا إلا الكيد للرسول ومحالفة أعدائه إبقاء على سلطا م المدمر واستغلالهم الجشع لأبناء هذه البقاع وإيقاد نار الحقد والبغضاء والحرب بين صفوفهم.

---

(١) ويضم الكتاب كل المعلومات عن البعثات والحفريات والمخططات، كما تضم خريطة لتوضيح المواقع والأماكن وفصول الكتاب كلها تدل على ذلك وهي: لماذا أسست جمعية الحفريات في القدس ١٨٦٧، بعثة صحراء الخروج سنة ١٨٦٩ مسح غرب فلسطين ١٨٧١ - ١٨٧٧ مسح فلسطين الشرقية ١٨٨١ - ١٨٨٢، البعثة الجيولوجية والبحث في عربة ١٨٨٣ - ١٨٨٤ الحفريات في لاكيش القدس إلخ المسح في جنوب فلسطين ١٩١٣ - ١٩١٤.

ثم أن قضيتهم لم ترتبط بالعرب من قبل[١]، لا من قريب ولا من بعيد وإنما "تاريخ هذه القضية أو هذا الصراع يرجع إلى الإمبراطورية الرومانية منذ خرب الهيكل الثاني بعد الميلاد في عهد تيتوس ثم هارديان، فلقد هاموا على وجوههم في مختلف أنحاء الشرق الأدنى أو العالم القديم في بلاد العرب والفرس وما بين النهرين تحدوهم القرابة السامية وذكرى القورش الفارسي مخلصهم الأول من الأسر البابلي على عهد بختنصر إلا أن فريقاً منهم ظل متمسكاً بالإمبراطورية الرومانية فنـزح إلى غر ا وشمالها، وهي بعد دول وثنية، وكانوا يحقدون على المسيحية الناشئة في هذه البلاد ويكيدون لها، ثم أصبحت لهم قضية منذ صاروا قلة هزيلة في هذا البحر المتلاطم من المسيحيين"[٢].

إذن كانت هناك قضية قائمة من قبل قضية صراع بين اليهودية والمسيحية، وتربص كل فريق منهم بالآخر وظل العداء بينهما مستمراً حتى جاء الإسلام الذي دعا كلا منهما إلى التعاون في هداية البشرية والعمل الموحد في سبيل الله، ولكن اليهود أبوا أن يستمعوا إلى صوت الحق وهكذا تولد الـ اع الذي كان له نتائج سياسية واجتماعية بعيدة الأثر، غير أن هذه الا امات التي دأبت اليهودية إلى اليوم على توجيهها إلى الإسلام تنحصر في نقاط قليلة: أولوية الدين الإسلامي، وإعجاز القرآن وتحريف المسلمين للكتاب المقدس، ورداً على هذه الا امات هاجم الإسلام اليهودية بعنف ويفند تعاليمها المعقدة وميلها إلى مذهب التشبيه وعدم إيما ا بالقيامة وهو يأخذ عليها بصورة خاصة رفضها الاعتراف بأولاد إسماعيل كأحفاد لإبراهيم في الوقت الذي كان فيه هذا الولد المحروم أول من آمن وأول من ود، وأول من أسلم.

---

(١) على حسنى الخربوطلي، العلاقات السياسية والحضارية بين العرب واليهود في العصور القديمة الإسلامية ص ٢٨/٣ مما بعدهما، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٩، حيث تناول هذه العلاقات منذ أقدم العصور إلى اية القرن التاسع عشر، كما عالج بعد ذلك بإسهاب موقف اليهود من المسيحية والإسلام والرسول صلى الله عليه وسلم ووازن بين الخطر المغولي والخطر اليهودي وعلاقتهما بالحروب الصليبية وما إلى ذلك.

(٢) حلمي على مرزوق، المرجع السابق ص ٧٣/٧٢.

والناظر يرى أن الا امات التي توجهها اليهودية إلى الإسلام ا امات ساذجة للغاية وغير منطقية كذلك، لأن أولوية الإيمان الإسلامي قائمة على أساس إرادة الله ووحيه لا على إرادة الإنسان ورغبته وأنه سبحانه وتعالى قد أنزله على جميع رسله، وموسى عليه السلام ليس إلا واحداً من أولئك المختارين لهداية البشرية، وقد انتهي دور الأنبياء السابقين جميعاً بمجيء خاتمهم محمد عليه الصلاة والسلام، أما إعجاز القرآن فهو المعجزة الحق اعترف الناس ا أم لم يعترفوا.

هذه حقيقة ولا سبيل إلى دحضها أو تفنيدها ولو اجتمع على ذلك الإنس والجن جميعاً، وأما ا ام المسلمين بتحريفهم الكتاب المقدس فإن التاريخ نفسه يؤكد أ م أحرص الناس محافظة على أصله الحقيقي حتى من اليهود أنفسهم إذن فهذا الا ام ليس برهاناً إلا على أن اليهود قد اشتهروا عبر التاريخ بالزيف والتحريف وهذه طبيعتهم وأخلاقهم، وإنما يرمون المسلمين بما يعرفونه في أنفسهم[1].

وأما فيما يتعلق بمهاجمة الإسلام لليهودية فهو محق في ذلك لأنه على أساس الواقع التاريخي وقيام أصحا ا بتحريف كتا م المقدس ودستورهم الأعلى، وأما عندما يتحدث الإسلام عن اليهودية الحق ورسولها فإن في القرآن اعترافاً صريحاً بقيمتها وقيمها حيث يطلق القرآن على جميع الرسالات السماوية اسم الإسلام وكل رسول مسلم بنص الكتاب الحكيم نفسه وهذا كله واضح لا يحتاج إلى دليل والقرآن قاطع في ذلك لا يترك مجالاً لأدنى الشك أو الريب[2].

وأما ما ذهب إليه جان بول رو من أن الإسلام خطأ إلى المسيحية خطوة أكبر من خطوته إلى اليهودية وأنه كان أكثر عناية بحياة عيسى عليه السلام وعلاقته بالله سبحانه وتعالى فإنه محق في هذا وجميل منه أن يعترف بالواقع والحقيقة ومع ذلك فإن هذا الاعتراف منه ومن أمثاله من الباحثين الغربيين يثير العجب لدى الباحث الموضوعي، حيث يجب أن يتساءل من تلقاء نفسه: كيف إذن تضافرت القوى

---

(١) ارجع على سبيل المثال لا الحصر إلا الباب الأول من كتاب "الصهيونية في الستينات" الفاتيكان واليهود، تحت عنوان "وثيقة التبرئة" ص ٨٧/١٣ لمحمود نعناعة.

(٢) عبد العزيز عزام، العدوان الصهيوني ص ٨ والآيات القرآنية تدل إلى ذلك في وضوح ولا حاجة إلى سردها.

الصليبية والقوى الصهيونية، وهما عدوان لدودان، على محاربة العرب والإسلام معاً كلما سنحت لهما الفرصة لذلك، وإن ظلت العداوة بينهما عداوة تاريخية وها هو ذا نورمان بنتويتش، الأستاذ بالجامعة العبرية يقول "ولما تضعضعت قوة المسلمين في أسبانيا وقويت شوكة المسيحيين، أطاحوا بحرية اليهود الدينية، وبأمنهم في هذه البلاد إذ كانوا يعدون اليهود كفاراً وخطراً على مركز الدولة المسيحية، وفي عام ١٤٩٢ أي بعد غلبة المسيحيين على "قرطبة" بعام واحد طردوا نصف مليون يهودي، وهم كل الجالية اليهودية التي عاشت تحت ظلال الإسلام في أمن وحرية سلام وطمأنينة، إذ لم يحدث أبداً أن مسها أحد من المسلمين بسوء بل كانوا يعنون ا ويفتحون لها أبواب العمل والتعلم وكسب الزرق على مصراعيها جميعاً[1]، حتى "كان اليهود الهاربون من مذابح أوربا يجدون المأوى والملاذ في العالم العربي الإسلامي[2]".

وهكذا حدث أن ظل الغرب يضطهد اليهود عبر التاريخ، قبل الإسلام وبعده، وظل هؤلاء يلجأون خلال العصور المختلفة إلى العرب والمسلمين، للحفاظ على حيا م وأموالهم إذن فقضية اليهود ارتبطت بالغرب لأنه قام باضطهادهم قديماً وحديثاً ولم ترتبط بالعرب قط، و "الواقع أن من سخريات التاريخ الأليمة أن جذور النــزاع العربي الإسرائيلي الحالي لم تنبت في تربة العدوات المتبادلة القديمة وإنما خلال الاضطهاد الذي عاناه كل من العرب والهنود على أيدي الآخرين[3] ولكن على الرغم من ذلك فإن العرب كانوا بيت القصيد للهجوم ودفع الثمن للعدل التاريخي والعودة إلى أرض الميعاد، وإنشاء الدولة اليهودية وإفساح ا ال والأمن للسفاحين الذين اغتصبوا أرض الآخرين.

وأما مزاعمهم الباطلة صمت آذان المفكرين من أمثال برونو وجان بول سارتر وغيرهم وتبلدت عقولهم أمام تلك الأضحوكة المقدسة ولبت كل القوى المعادية للإسلام والعرب نداء الصهيونية ووقفت إلى جوارها في محاربة العرب وعرقلة كل جهود تبذل لنهوضهم ورقيهم.

---

(١) على إبراهيم عبده وخيرية قاسمية، يهود البلاد العربية ص ٤٢/٧.

(٢) كمال الدين رفعت، الحقيقة في الصراع العربي الإسرائيلي "الكاتب"ص ٢٥/٨ يونيو ٧٢.

(٣) كمال الدين رفعت، المرجع السابق ص ٢٥/٨.

ولم يصر المبشرون على إنشاء الوطن القومي اليهودي في فلسطين إلا لأن إنشاءه يضعف العرب إضعافاً شديداً ويفتح أبواب فلسطين العربية أمام التبشير ولأن فلسطين إحدى نقاط الهجوم على العالمين العربي والإسلامي معاً.

وشايع الغرب كله قيام الدولة الإسرائيلية في فلسطين ليتخلص من سيطر م الاقتصادية عليه ومكايدهم الاجتماعية فيه، وإشعالهم الاضطرابات في مجتمعه، لأن "تاريخهم مع الإسلام هو تاريخهم مع كل دين ومذهب، حاربوه في البدء ظاهراً أعنف حرب، حتى إذا فشلوا ارتدوا يسالمونه مسالمة كانت شراً عليه من الحرب الظاهر[1]، ولذلك قام بمساعيه الجبارة لإنشاء دولتهم الصهيونية في قلب العالم العربي، بعيداً عن حدوده هو وقريباً من أطماعه وأهدافه الاستعمارية، ومن الجلي أن الاستشراق قد شارك مشاركة فعالة في الحركة الصهيونية التي تجاوبت مع كل القوى المعادية للعرب، ولكن الصهيونية أشد خطراً من هؤلاء وهؤلاء لأ ا تدعي لنفسها حقاً ثابتاً من النيل إلى الفرات، وتكافح دون هذا الحق المزعوم بكل ما أوتيت من حجج التاريخ ونبوءات العهد القديم ومصالح الاستعمار والمستعمرين، فهي تطل على جمهور الباحثين والعلماء بوجه السبق التاريخي أو الحضاري المزعوم، وعلى المتحمسين من الأتباع والمهاجرين بوجه القداسة في تأويل التوراة وشروح التلمود وتطل آخر الأمر، على الاستعماريين والإمبرياليين بوجه المصلحة المادية والقواعد العسكرية في بلاد التحرر وطلاب الخلاص، فدعواها رأس بثلاثة وجوه لا يستطيع الإنسان مهما أوتي من العبقرية أن يرى منه إلا وجهاً واحداً في وقت واحد، والصهاينة بعد أحرص على التمويه والتضليل وهذا أخطر ما في الدعاية الصهيونية على الإطلاق، إلا أ ا كالاستشراق والتبشير لا تجد سبيلاً أقصر من الاستعمار تتعلق بمطامعه وتنتصر بأسبابه[2].

وهكذا أصبحت الصهيونية بعد أن أخفقت القوى المعادية للعرب في السيطرة عليهم قاعدة الغرب الأساسية لعرقلة تقدم العرب وتعويق وحدة صفوفهم، واتحدت قوى الاستشراق والاستعمار والتبشير مع القوى الصهيونية للانقضاض على

---

(١) محمد خليفة التونسي، مقدمة بروتوكولات حكماء صهيون ص ٨٠.

(٢) حلمي علي مرزوق، قضايا الأمة العربية ص ٣ تقديم محمد عبد المعز نصر.

هذا الشعب الذي لم يتآمر أبداً على أحد وإن تآمر عليه الجميع وقد ساعد الغرب الصهيونية لا حباً فيها ولكن كرهاً للعرب، لأنه لا يكن لهم سوى الغل والحقد والبغضاء وهناك دليل قاطع لهذه العداوة لا سبيل إلى إنكاره وهو تعليق لورنس على معاهدة سايكس بيكو حين يقول: "أنني لم أبلغ درجة من الحمق تجعلني لا أدرك أنه لو قيض للحلفاء أن ينتصروا فإن وعود بريطانيا لن تكون سوى حبر على ورق، ولو كنت رجلاً شريفاً وناضجاً وأميناً لصارحتهم بذلك وسرحت جيشهم، وجنبتهم التضحية بأرواحهم في سبيل أناس لا يحفظون لهم إلاً ولا ذمة ".

وعلى الرغم مما بين الغرب واليهود من عداوة تراكمت عبر القرون [1]، فإن

---

(١) أنيس منصور، حتى لا ينسى اليهود ما حدث قبل هذا، أخبار اليوم ١٢ يناير ١٩٧٤ ص ١٤، حيث قدم عرضاً رائعاً لكتاب صدر حديثاً وهو:

"Diaspora the post history of the Jews” by werner keller.

الذي استعرض التاريخ اليهودي منذ أقدم الأزمان إلى أحدث الأيام ودرس أحداثاً كثيرة ذات دلالات خطيرة فيه، وأشار إلى وفد يهود أوربا الذي تزعمه اليهودي المشهور ومنتفيوري، والمحامي كريميه، الذي أصبح فيما بعد رئيساً لوزراء فرنسا مرتين، والمستشرق المعروف مونك، الذين جاءوا إلى القاهرة عام ١٨٤٠م لمقابلة محمد على، ثم سافروا إلى الآستانة لمقابلة السلطان عبد الحميد الأول، طالبين منهما العفو عن جريمة عدد من اليهود الذين قتلوا بطريقتهم الخاصة عدداً من المسيحيين الأبرياء في دمشق ورودوس ثم قاموا باستخراج فمهم لشربه في أحد أعيادهم المعتادة، ونجح الوفد فيما أراد فأفرج محمد على عن اليهود المعتقلين في دمشق، كما أفرج عبد الحميد الأول عن اليهود المعتقلين في رودوس، و "عاد الوفد اليهودي من الشرق لتحتفي به كل الهيئات الدينية في أوربا، وكان هذا الحادث بداية تماسك أوربي يهودي" مما أدى ذلك إلى أن أنشئ "الاتحاد الإسرائيلي العالمي" عام ١٨٦٠م في فرنسا و "الاتحاد الإنجليزي اليهودي" عام ١٨٧١م في إنجلترا و "التحالف الإسرائيلي" عام ١٨٧٣م في النمسا و "العون اليهودي الألماني" عام ١٩٠١م في ألمانيا وعلاوة على ذلك تناول المؤلف هجرات اليهود إلى البلاد المختلفة وإنشاء الكراسي في الجامعات الأوربية لدراسة اللغة العبرية، كما تناول القرارات التي أصدر ا الحكومات الأوربية ضد اليهود بما فيها قرارات هتلر الشهيرة التي أصدرها الزعيم النازي ما بين عامي ١٩٣٣ و ١٩٤١م. وعلى الرغم من ذلك كله فقد ساعدت الدول الغربية

هناك رأياً سائداً بأن المسألة الإسلامية تختلف كلية عن المسألة اليهودية، فبينما لا يمكن لليهودية أن تلعب دوراً إيجابياً في العالم سواء في المستقبل القريب أو البعيد، يملك الإسلام أعداد قوة هائلة لاجتياح الغرب والشرق معاً أيديولوجياً من جديد، ويمكنه أن يستعين بكل القوى التقدمية التي تنشد الرقي والتطور الحقيقيين ومن هنا تعاونت نزعة التبشير مع الصهيونية لمواجهة المسلمين ويعترف بعضهم ـذه الحقيقة فيقول "إننا إذا نظرنا إلى العالم لم نر مكاناً يمكن أن يصبح المسلمون فيه أقلية إلا فلسطين والهند ومن أجل ذلك نرى المبشرين ينصرون اليهود على المسلمين في فلسطين".

هذه هي الأماني المشتركة بين المستشرقين والصهيونية، ولكن الوعي العربي أكبر منهما فقد استطاع الغرب من قبل أن يتحرروا من الحكم التركي وأن يحطموا أغلال الاستعمار الأوربي بعد الحرب العالمية الثانية وقامت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ التي مكنت العرب من التخلص من رواسب التخلف، وأتاحت لهم فرصاً عظيمة للتقدم من جديد مما زاد من حدة الخلاف بين الشرق والغرب واشتداد الصراع بينهما على الرغم من محاولة العرب حصره بينهم وبين الصهيونية، وهكذا أصبح الصراع بين الشرق والغرب أخطر صراع يواجهه العالم المعاصر وقد أشار نجيب عزوري الكاثوليكي السوري إلى خطورة هذا الصراع في بداية هذا القرن قائلاً: "تبرز في هذه الآونة في تركيا الآسيوية ظاهرتان خطيرتان متناقضتان، على الرغم من وحدة طبيعتيهما وهما يقظة الأمة العربية وسعي اليهود الخفي لإعادة ملك إسرائيل القديم على نطاق واسع لقد كتب لهاتين الحركتين أن تتصارعا باستمرار حتى تتغلب الواحدة على الأخرى وعلى نتيجة هذا الصراع الأخير .. يتوقف مصير العالم

بأسرها في إنشاء دولة إسرائيل، وأمد ا بالأسلحة لطرد العرب من وطنهم، وعندما ا ـزم العرب عام ١٩٦٧م "ظهرت ألوف الكتب تتحدث عن مجد إسرائيل وعبقرية كل من يمسك حجراً في الأرض المقدسة ويلقى به عربياً مسلحاً كان أو غير مسلح "وأثبت الواقع التاريخي أن العالم لم يستيقظ من ظلمه ضد العرب إلا بعد أن قرر العرب أنفسهم أن يوقظوه منه يوم ٦ أكتوبر عام ١٩٧٣ عندما عبروا، فيما نرى، بما قاموا به، من فترة تاريخية إلى فترة أخرى تنير لهم الطريق إلى الأمام، والتقدم والازدهار.

جميعه[1] ".

من هنا أخذت الصهيونية تحارب كل ما هو إسلامي وعربي[2] وتتعمق في دراستهما محاولة بكل ما في وسعها أن تنفي أصالتهما وتشكك في دورهما التاريخي والحضاري والعلمي على حد سواء، لكي تفسح لنفسها مجالاً أوسع، وميداناً أرحب لتحقيق أضحوكتها المقدسة التي لعبت بعقول الغرب، ولا تزال تلعب ا، وتظن ظناً أ ا سوف تلعب بعقول العرب أيضاً، فتضر م في عقر دارهم أو تجعلهم عبيداً لها.

ومع ذلك كله فإن الواقع التاريخي للأمة العربية لا يتوقع للصهيونية مستقبلاً زاهراً لأ ا جسم غريب وضع في غير تربته، ومهما طال وجوده فيها فلابد له من نتيجة واحدة وهي إزالة ذلك الجسم الغريب من مكانه.

ولعل موقف الاستشراق كان أشد خطراً من ذلك كله لأنه الوحيد الذي يستطيع أن يرى الرؤية الموضوعية الواضحة، ويبرز الحقيقة التي لا يشو ا الشك ولكنه لم يفعل ذلك بل تآمر مع الاستعمار والصهيونية في طمس الحقيقة واشترك في هذه الجريمة التاريخية ضد شعب لم يقدم للإنسانية إلا الخير عبر التاريخ.

صحيح أن هناك اختلافاً في الأهواء بين الباحثين الأوربيين والصهاينة في أمر كان يجري بينهما على سنة الوفاق في أصول التاريخ والعقائد أو سبق الشرائع وأصول الحضارات، لأ م يعلمون جميعاً ما لجدوى السبق والأصالة من آثار بعيدة في استلاب الحقوق أو تثبيت الادعاءات إلا أن هذا التناقض أو الصراع الخفي بين الاستعمار والصهيونية والاستشراق تخف حدته على مائدة التآمر بالشرق والأمة

---

(١) ألبرت حوراني الفكر العربي في عصر النهضة ص ٣٣٣ وقد لاحظ ألبرت حوراني على أن عزوري لم يكن منسجماً مع نفسه حينما أوعز فيما بعد بأن إنشاء مصارف اليهود والمستعمرات كذلك في الأراضي العربية سوف يثمر بنتائج إيجابية فيما يتعلق بتقوية العروبة وتجربتها ولكن يبدو لنا أن تقوية العروبة تكمن في تحديد مسارها الأيديولوجي وروحها الفكري ودورها التاريخي لأن الأساس الأيديولوجي يحد الإطار الاقتصادي وليس العكس كما يزعم ماركس وارجع في هذا كذلك إلى جورج أنطونيوس يقظة العرب ص ١٧٢/١٧٣ ترجمة ناصر الدين الأسد وإحسان عباس.

(٢) حسن ظاظا، إسرائيل ركيزة للاستعمار بين المسلمين، ص ٣ وما بعدها القاهرة ١٩٧٣.

العربية بالذات[١].

وهكذا شارك الاستشراق ويشارك الآن[٢] مشاركة فعالة مع الصهيونية في محاولة إسقاط الأمة العربية من مكا ا التاريخي، ودورها العلمي، وواقعها الحضاري، كما فعل الاستعمار والتبشير أيضاً وليس غريباً أن تكون هناك عداوة بين أمة وأخرى ولكن "أن يتضافر على الأمة مثل هذا الثالوث فيشكك في حاضرها ويزيف ماضيها فذلك هو الضياع، ولا ضياع أضيع من سقوط الأمة في موازين الواقع ثم في حساب الحضارة والتاريخ[٣]، وقد وجد هؤلاء جميعاً لغة مشتركة في التآمر على الأمة العربية، دينها وحضار ا وآدا ا وأسهم كل منهم في محاولة إنكار دورها المادي والمعنوي ، ثم إسقاطها علمياً وأدبياً أمام العالم بأسره.

ومن هنا يجب علينا أن ندرس الصهيونية ومالها من علاقة بكل من الاستعمار والتبشير والاستشراق، إذ لا يمكننا مواجهتها إلا بعد أن نحيط بمعرفة وسائلها واتجاها ا وأهدافها[٤].

---

(١) حلمي مرزوق، المرجع السابق ص ٩/٨.

(٢) راجع في هذا المقال بعنوان "عصابة المافية الفكرية في المنطقة العربية" الذي أعده من قسم الأبحاث أمينة النقاش ومجدي عبد العزيز، حيث تناولا عدة التقارير والكتب التي تدرس في الجامعات الأمريكية في العالم العربي وفي الجامعة الأمريكية بالقاهرة بالذات التي تعتبر من قلاع الاستعمار الفكري مشيراً إلى كتاب المستشرق المعروف مورو برجر "ا تمع العربي" الذي يعد من أخطر الكتب الاستشراقية التي تم بالدفاع عن إسرائيل والصهيونية، الجمهورية ١١ يناير ١٩٧٣ ص ٣.

(٣) حلمي على مرزوق، المرجع السابق ص ٢.

(٤) فتحي الإبياري، يجب أن تعرف عدوك، ص ١٩/١٨، مجلة "آخر ساعة "٦ فبراير ١٩٧٤م. حيث أكد حسن ظاظا، رئيس قسم الدراسات العبرية بجامعة الإسكندرية، العلاقة بين عدد من المستشرقين والصهيونية ومحاولا ا لاصطيادهم، منهم ولفنسون، بارجستراسر، جويدى، كراوس، شاخت، وتلمذة عدد من الأساتذة العرب عليهم،منهم: على الضاني، مراد كامل، فؤاد حسين، محمد حمدي البكري، خليل يحي نامق، وغيرهم مما يدل دلالة قاطعة على العلاقة بين الاستشراق والصهيونية وضرورة دراستها لمواجهة أثرهما على الفكر العربي

وقد انزلق إلى هذا التزييف للتاريخ والواقع بعض تلاميذ الاستشراق من العرب فألقوا الكتب وكتبوا الرسائل، وأثاروا الشكوك في ماضي العرب وحاضرهم، وأدرك الصهاينة ما لهذه الكتب من آثار عميقة على الباحثين وعامة المثقفين فعملوا على تشجيعها وترويجها واستخدموها في الدعاية لقضيتهم الباطلة[1].

ولكن هذه الكتب قد أحدثت رد فعل شديداً في المحيط العربي وانبرى للرد عليها كثير من المخلصين لوطنهم ودينهم وحضار م وتاريخهم وأمجاد أمتهم في ماضيها وحاضرها واستطاعوا أن يحقوا الحق ويبطلوا الباطل ولو كره الصهاينة والمبشرون ومن تبعهم من تلامذ م وأذنا م.

وإذا كان في حاجة إلى دليل آخر ما بين الاستشراق والصهيونية من علاقة فهيا بنا نخطو بعض الخطوات الأخرى لنبرهن ا على ما ذهبنا إليه، لقد حصل ميتيتيا هوبيليد، الجنرال الإسرائيلي، على الدكتوراه عام ١٩٧١ موضوعها "عقيدتي: دراسة في أدب نجيب محفوظ "من جامعة كاليفورنيا بأمريكا بإشراف مستشرق له مكانة في الفكر العربي الحديث وهو جوستاف فون جروبناوم، وتفاخر تلميذه الجنرال المذكور عام ١٩٧٢ أمام جمع غفير من العرب في مدينة نابلس بأنه يعرف الفكر العربي الحديث أحسن مما يعرفونه هم، وأن له علاقة شخصية مع بعض أدباء العرب المعاصرين، ففوجئ العرب ذا الخبر كما فوجئ الأديب نجيب محفوظ هو الآخر، إذ كان الجنرال في الجيش الإسرائيلي يراسله عن طريق عنوانه في أمريكا لا في إسرائيل، فظن الأديب أنه يراسل باحثاً لا سفاكاً تخصص في قتل أشقائه بجانب تخصصه في الأدب العربي، ويكفي أن ينظر المرء إلى عنوان رسالته لكي يعرف ماذا أراد الجنرال الإسرائيلي أن يحصل عليه وإلى أي هدف كان يسعى، وترجم أبا إيبان، وزير خارجية إسرائيل الحالي، قصة "يوميات نائب في الأرياف" لتوفيق الحكيم إلى الإنجليزية عام ١٩٤٧م ونشرها بمقدمة حافظ عفيفي، السياسي المصري القديم، ولسنا ضد الترجمة ولا ضد المقدمة ولكن العنوان المترجم غير العنوان الأصلي، إذ تحول الأخير من "يوميات نائب في الأرياف" إلى "العدالة الحائرة أو حيرة العدالة"

الإسلامي.

(١) حلمي على مرزوق، المرجع السابق، ص ٥٠.

ونشر ساسون سومخ، أستاذ جامعة تل أبيب، دراسته باللغة العربية بعنوان "دنيا نجيب محفوظ" قدم لها بمقدمة نقدية عن الأديب العربي الكبير وأشار إلى أنه سيتناول بدراسات أخرى في المستقبل القريب.

وليس في إمكاننا هنا أن نسير خطوة بخطوة مع رجاء النقاش الذي يؤكد لنا في دراسته الشيقة كالعادة السبب الرئيسي لاهتمام الإسرائيليين بالفكر العربي والثقافة العربية والأدب العربي إذ "يهدفون إلى دراسة العرب وفهمهم فهماً دقيقاً حتى يعرفوا موضع القوة وموضع الضعف فيهم، وحتى يتمكنوا من مواجهة العرب ورسم الخطط المناسبة لهذه المواجهة بناء على فهم دقيق ومعرفة واسعة، وهذا هو الذي يفسر لنا اهتمام رجل عسكري مثل ميتيتيا هوبيليد بدراسة نجيب محفوظ كمدخل لفهم ا تمع المصري واكتشاف الإنسان في مصر، على أن الدراسة نفسها لا تخضع للمنهج الأدبي بل تعتمد أساساً على فهم العقيدة الدينية والتفكير الاجتماعي عند نجيب محفوظ، فالباحث الإسرائيلي يهدف في الواقع إلى محاولة فهم ا تمع والإنسان في مصر من خلال أدب نجيب محفوظ، وكذلك فإن أبا إيبان عندما يختار ترجمة "يوميات نائب في الأرياف" إنما يهدف إلى تقديم وثيقة عن الحياة الاجتماعية في مصر، ذلك أن "يوميات نائب في الأرياف" تكشف الكثير عن الواقع الاجتماعي في القرية المصرية، وهذا هو الهدف الأساسي من الجهود التي تبذلها إسرائيل لترجمة الأدب العربي والفكر العربي إلى العبرية والإنجليزية، أن الهدف هو فهم ا تمع العربي والإنسان العربي، ويمكن أن نسمي هذه الجهود الإسرائيلية كلها باسم "الحرب الثقافية ضد العرب" وهي الحرب التي تساند الحرب العسكرية وتمهد لها، ولعل مما يلفت النظر أن كثيرين من المستشرقين الذين قاموا بدراسة الأدب العربي القديم والحديث هم اليهود مثل ليفي بروفنسال وبول كرواس وإسرائيل ولفنسون وغيرهم أن هذه الظاهرة تعني أن اليهود يصرون على تسليح أنفسهم بفهم واضح للعرب من خلال أد م وثقافتهم وفكرهم وذلك قبل مواجهتهم في الميادين العسكرية أو الاقتصادية .. إلخ[1] " مما يدل من جديد على ما بين الاستشراق والصهيونية من

(١) رجاء النقاش، أضواء على الحرب الثقافية، لماذا يدرسون توفيق الحكيم ونجيب محفوظ في إسرائيل، ص ٣٩ مجلة "المصور" من ٢٧ ديسمبر ١٩٧٣م، وعلاوة على ما أشير هنا فقد تناول

علاقة بينة وصلة وثيقة، وهل لنا بعد هذا أن نذهب بعيداً من أسماء المستشرقين اليهود اللامعة مثل برلين ودور كايم وجولد زيهر ومرجوليوث وبرنارد لويس وردنسون وغيرهم، وقد كان أغلبهم أساتذة لعدد من أعضاء البعثات العربية إلى الجامعات الغربية مثل طه حسين ومنصور فهمي وزكي مبارك ومحمود عزمي وغيرهم.

وعلاوة على ذلك كله فإن العلاقة بين الفكر اليهودي والفكر الإسلامي علاقة وثيقة حتى ليمكن القول بكل التأكيد بأن الفكر اليهودي لم يستطع أن يعيش طيلة حياته إلا على عاتق الفكر الإسلامي فهو متأثر به كل التأثر على الرغم من أن هذا التأثر لم يدرس حتى الآن دراسة شاملة، وإن ظهرت أخيراً دراسات قيمة في هذا الميدان يفتح الطريق للمتطلعين إلى الأمام.

وأخيراً نرى أن نتقدم خطوة أخرى لكي ندرس عناية الاستشراق بالتراث العربي الإسلامي الخالد البناء، أليس من حقنا أن نفعل ذلك الآن؟ بلى!.

دراسة قام ا جبرائيل بابر أستاذ تاريخ الشعوب الإسلامية، عن "الملكية الزراعية في مصر الحديثة" حيث اعترف قائلاً: "بعض الإسرائيليين يتابعون دراسا م للغة العربية والثقافة العربية ليعرفوا العدو معرفة أدق" ألم يكفنا هذا؟ بلى!

الفصل الرابع

عناية الاستشراق بالتراث العربي الإسلامي

يوجد بين شعوب العالم قبل العصور الحديثة، أمم تركت تراثاً عظيماً ظل نبراساً منيراً يضئ للقادمين الطريق للسير قدماً، وبقي معيناً لا ينضب تستمد منه الشعوب الأخرى معارفها، فكان عملاً حضارياً لا يفني ولا يزول، بل ينمو ويتكاثر، فتتوالد منه خلال العصور أفكار خلاقة جديدة تستحيل إلى معارف ثابتة يقال لها التراث، الذي يتوارثه الخلف عن السلف، و يتداوله الأفراد والجماعات، تلكم هي شعوب الشرق الأقصى وشعوب الشرق الأدنى وشعوب البحر المتوسط إذ نضجت عقليتها قبل غيرها، فأسدت كل منها بتجربتها البشرية الخاصة ا، خيراً إلى الإنسانية جمعاء، مما يدل على أن أفذاذها الأجلاء قد سبقوا غيرهم وتخطوا الموانع والعقبات وابتدعوا ثقافات وابتكروا مدنيات تختلف إحداها عن الأخرى، و "تشمل مجموعة متكاملة من المعارف الاجتماعية والقانونية والنظم الدينية والخلقية والسياسية والصناعية والتجارية والفنون والآداب والفلسفة التي تمثل ما تجمع لدي الشعب من القيم الدينية والخلقية والاقتصادية ونظرته العقلية للحياة ومعتقداته الشخصية مما يتصل بحياته ومصيره ومعاييره في السلوك الذي يؤدي إلى خيره وخير ا تمع[١] "، ومن هذا كله جاءت عناية الاستشراق بتراث الشرق العظيم[٢].

١ - عناية الاستشراق بتراث الشرق:

ويؤكد التاريخ أن مدنيات الشعوب المذكورة قد سبقت غيرها بآلاف من السنين، ويشهد هو نفسه أن فجر الحضارة الإنسانية بأسرها قد بزغ من الشرق الأدنى منذ خمسة آلاف سنة أو يزيد وتشير الدراسات الأخيرة إلى أن موطن الحضارات الأصلي هو بلاد العرب التي تعتبر بحث إحدى مراضع الجنس البشري العظيمة، حيث اندفعت سلالات عديدة من شعو ا نحو الشمال في فترات متوالية

---

(١) و.ج. دي بورج، تراث العالم القديم، ١٥/١ ترجمة زكي سوس مراجعة يحيي الخشاب وصقر خفاجة، دار الكرنك للنشر والطبع والتوزيع ١٩٦٧.

(٢) جوستاف لوبون، حضارة بابل وآشور، ص ٩ وما بعدها ترجمة محمد خيرت، المطبعة العصرية ١٩٤٧ قدم له سلامة موسى الذي أشار إلى أهمية عناية الغرب بتراث الشرق وما يترتب على ذلك من تقدم و ضة وازدهار.

بعد كوارث بالغة الخطورة، وحيثما كانت اللقاءات والهجرات والتأثيرات والتأثرات وتبادل الأفكار ووقوع المصادمات التي لابد منها "كان تعاقب الثقافات وأخذ بعض الشعوب من بعضها الآخر ولم يبق اليوم شك في أن الثقافة اليونانية أخذت عن الثقافات الشرقية وبخاصة المصرية والهندية ونحن ندرك أن الثقافة تمت بنسب إلى بعض الثقافات الغربية والشرقية، وقد أثرت بدورها تأثيراً واضحاً في الثقافة اللاتينية وامتد أثرها إلى النهضة الأوربية والثقافات المعاصرة متعاونة ومتضافرة يغذي بعضها بعضاً دون انقطاع ولا يكاد يظهر في لغة حية بحث قيم أو أدب سام إلا وسارعت اللغات الأخرى إلى ترجمته والإفادة منه، فالثقافة الإنسانية ذات موارد متعددة بين شرقية وغربية، وما أشبهها بنهر جار تصب فيه فروع مختلفة، وهو في مجراه يغذي آفاقاً جديدة، ويبعث طاقات شابة، وتحرص الحضارات المختلفة على تعرف أمجاد الماضي والأخذ عنها بصرف النظر عن أصولها ومصادرها[1]، وقد عني قديماً هرودوت وأسترابون وبلني وغيرهم بتسجيل هذه الظواهر ودراسة أسبا ا ومسببا ا ونجحوا نجاحاً كبيراً ويبدو أن البحث في التراث قد توقف عدة قرون بعدهم حتى اندفع العرب بإسلامهم وتأسيس دولتهم إذ أنشأوا فيها المراكز الدراسية والمعاهد العلمية والدور الحكومية وشرعوا يدرسون الثقافات ويسجلون التراث ويترجمون الأعمال ويكرمون من معارف الإنسانية جميعاً تنفيذاً لأمر القرآن (**اقرأ باسم ربك الذي خلق**) واتباعاً للأمر المحمدي "**طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة**" فاهتموا بتراث شعوب الشرق الأدنى المتحضرة، وتراث شعوب البحر المتوسط المتفلسفة فأسدوا بذلك خيراً ليس بعده خير إلى الإنسانية كلها، وهكذا كان العقل العربي مستوعباً لكل ألوان الثقافات العالمية، فعني بالتراث الإيراني والتراث الهندي وتراث حضارات قديمة كثيرة إلى جانب دوره العظيم هذا في دراسة الفكر اليوناني، وكان هذا التفتح الواسع الذي لا يحده شئ ولا يقف في سبيله أي تزمت ولا تعصب ولا ضيق نظر هو العامل الأكبر في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية هذا الازدهار

---

(١) إبراهيم بيومي مدكور، الفلسفة الإسلامية، التراث العربي ص ٧.

الشامل الرائع الذي أضاء العالم في العصر الوسيط ولو أننا رجعنا إلى تراثنا الماضي وجعلناه منهجاً ومبدأً لاستعدنا هذه المكانة في الفكر الإنساني في الحاضر والمستقبل[٢]

وبعد أن التقت شعوب الغرب المتخلفة بالعرب وتعلمت منهم وتحضرت في ظلالهم، وتثقفت في معاهدهم وترقت على أيدي أساتذ م ظهرت كما اتضح آنفاً، حركة الاستشراق التي استهدفت أولاً وقبل كل شيء دراسة حيا م وما يتعلق م من دين وتراث وعلوم وفنون، وحضارة وأدب حتى إذا ما ترعرعت وتطورت وشرعت تبحث علاوة على ذلك تراث الثقافات القديمة وما بينها من اتفاق واختلاف وعطاء، فتأثروا ا تأثراً كبيراً ثم بدأوا يدرسون تراث الأديان الثلاثة الكبرى، واشتدت عنايتهم بتراث الفرس واليونان والرومان وامتد نشاطهم إلى تراث مصر والهند والصين وشملت دراستها منطقة الشرق بأسرها مما تبين جلياً في مؤتمرات الاستشراق منذ مؤتمره الأول الذي انعقد في أوربا عام ١٨٧٣ حتى مؤتمره الأخير الذي انعقد في استراليا عام ١٩٧١ وهو "هيئة علمية متشعبة الأطراف متعددة الجوانب تعني بالحضارات الشرقية في تاريخها الطويل: القديم والمتوسط الحديث والمعاصر، وتعالج المظاهر المختلفة لهذه الحضارات عند تفاصيله وجزئياته، فتعرض لليهودية والنصرانية والإسلام كما تعرض للبرهمية والبوذية، وتبحث عن أصول اللغات الشرقية كالمصرية والفينيقية، والحبشية والآرامية والسريانية والسنسكريتية، والصينية وتتبع تطور لغات أخري كالأردية والفارسية والتركية وتمنح العربية قسطاً غير قليل من عنايته وتكشف عن أصول الفلك والتنجيم والسحر والشعوذة، وتتعمق في دراسة الحفريات والكشوف الأثرية المختلفة، وتتحرى عن علوم الشرق وصناعته الأولي وتبين ما كان لها من أثر في علوم الغرب وفلسفته[١] " ومن هنا يتضح جلياً أن فلسفة الاستشراق باهتمامها الواسع تنشد الإحاطة الشاملة بروح الشرق الكلية

(٢) عبدالرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوربي ص ١١٤/١١٣.

(١) إبراهيم بيومي مدكور، مؤتمر المستشرقين في دور انعقاده الثامن والعشرين الفكر المعاصر، يوليو ١٩٧١.

واختراق آفاقها الفكرية لإيضاح رؤيتها بالتجربة البشرية بأجمعها ولذلك كله كان اهتمامها بالتراث الشرقي بأسره ومقارنة بعضه ببعض والبحث في أخذه وعطائه.

٢- عناية الاستشراق بالتراث العربي الإسلامي:

وعلى الرغم من اهتمام الاستشراق البالغ بكل ما يتصل بالشرق وآدابه وعنايته بتراث الهند، والصين وبابل وآشور ومصر الفرعونية وغيرها من حضارات الشرق القديمة والحديثة مثل "تراث فارس" على سبيل المثال لا الحصر، فإن عنايته بالتراث العربي الإسلامي وحضارته قد فاقت كل الجهود التي قدمها الاستشراق لاختراق أفق الشرق الفكري، لأن "الثقافة العربية تعبر عن الوجه الأساسي لعصر النهضة وهو الوجه الإنساني وتبدو الوحدة العربية في ذلك الحين كرباط يربط بين الثقافة القديمة والحضارة الحديثة وخلال خمسمائة عام، من سنة ٧٠٠ إلى سنة ١٢٠٠ سيطر الإسلام بقوته وعلمه وتفوق حضارته .. وقد بعث الفتح العربي الحياة في الغرب حين أعاد إليه العلم الهليني الذي تركته أوربا يندثر ولم تستطع استعادته وفي العام الألف تقريباً وكان الغرب المسيحي يعاني الإرهاب وينظر في قلق صوفي " اية العالم" في هذا الوقت لم تكتف الشعوب العربية ببعث الثقافة القديمة بل أسهمت بنصيب ملموس خلاق في الثقافة العالمية[١] " ولابد من الاعتراف هنا بأن أفذاذ اليونان وغيرهم قد قاموا بالاكتشافات العلمية والفنية معاً قبل الميلاد ولكنهم لم ينجحوا في التغيير الجذري للعالم ودفعه إلى الأمام نحو رؤية للكون أشمل وفهم للإنسانية أسمى، إذ "انتشار العبودية كان عقبة أمام التكتيك العلمي في إحداث تغير جذري للحياة الاقتصادية ... وهكذا فشلت الثقافة الهيلينية في خلق حضارة جديدة[٢] " مثلما فشلت الأمم قبلها وكثير منها بعدها غير أن أتباع الإسلام لم يقنعوا بفضل الأمم السابقة بل أحدثوا بفضل القرآن التغيير الجذري في نفوسهم أولاً ثم في نفوس غيرهم ولم يعقهم أي حاجز صادفوه في سبيل تحقيق مثلهم العليا وإحداث التغير الجذري في العالم بأسره، وقد "أدرك قادة المفكرين العرب حاجتهم

---

(١) ر. جارودي، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية الطليعة يناير ٧٠ ص ١١٨/١١٧.

(٢) ر. جارودي، المرجع السابق ص ١١٨.

الماسة إلى علم الإغريق كما أدرك اليابانيون في العصر الحديث حاجتهم إلى علم أوربا، وقد كان لدي هؤلاء وأولئك عزيمة وروحية ذلك كل ما اعترض طريقهم للنهوض ولم يكونوا يدرون في أول الأمر ما كان ينتظرهم من صعوبات، ولعل جهلهم ذه الصعوبات هو ما جعلهم يندفعون، غير مبالين بتحصيل ما يبغون دون تفكير أو خوف ومتي نسي الإنسان صعوبة الأمر واندفع يطلبه ذل له وانقاد[٣] ".

و "الحضارة الإسلامية وليدة البعثة النبوية، وتلك الحضارة مثلث حضارات اليونان والروم والفرس، وشملت أمماً مختلفة الأمزجة والطبائع فلم تكن حضارة العرب فحسب، وإنما كانت حضارة الأمم الإسلامية كلها أو قل هي حضارة العصور الوسطى التي ربطت العالم القديم بالعالم الحديث، ولقد اهتم العالم الحديث اهتماماً خاصاً بالدور الذي لعبته تلك الحضارة، فأكب فريق كبير من علماء الغرب "المستشرقين" على دراسة تلك الحضارة العظيمة بما فيها من دين سمح كريم، ومن لغة غنية بمفردا ا مرنة باشتقاقا ا جميلة برسم حروفها، ومن أدب يصور نبضات القلوب وخلجات النفوس، ونجوى الضمائر، ومن تصوف وفناء في التأمل ومن فلسفة قد بلغت الغاية في عمقها وشمولها، ومن حكم وتشريع لم تصل الإنسانية بعد إلى أفضل منها، وقد أذاعوا كثيراً من دراسا م في كتب عدة ومجلات خاصة، ثم رأوا منذ بداية هذا القرن أن يجمعوا خلاصة بحوثهم في كتاب جامع يتبعون فيه منهج القواميس والمعاجم فكتبوا دائرة المعارف الإسلامية باللغات الأوربية الكبرى، حيث أكدوا ذلك الاهتمام البالغ بالتراث العربي الإسلامي الخالد، ودوره البناء في تربية الإنسان المسلم والقضاء على النظام الفكري العبودي الإقطاعي وقفز الفكر الإنساني قفزة محسوسة نقلته من العبودية إلى الإنسانية وأثرت في الفكر الأوربي بأسره في شتي ميادين العلوم والآداب والفنون[١].

---

(٣) كويلرينج، الشرق الأدنى ص ١٤٢ جورج سارتون العلم الإسلامي.

(١) جان بول رو، الإسلام في الغرب ص ١٥٢/١٤٥.

فأوربا إذن تعلمت من العرب كيف تعيش وكيف تفكر وإذا قال فولتير ذات مرة "إذا أردت إ اض شعب فعلمه كيف يفكر[٢] "، ففي إمكان المرء أن يفهم دور تراث الإسلام في إيقاظ العقلية الأوربية، حيث قدم إليها "خدمات عظيمة"، وأضاف إلى تراثها الثقافي القديم والكلاسيكي شيئاً كثيراً وظل يلعب دوره حتى تسنى للعالم العربي أن ينهض ويمسك بزمام القيادة[٣].

ولعله قد اتضح لنا بسبب عناية الاستشراق ذا التراث وجهده العظيم في إحيائه قبل أن تظهر أول مطبعة عربية في مدينة فانوا بإيطاليا بأمر البابا بوليوس الثاني وافتتحها ليون العاشر عام ١٥١٤م إلى الآن، مما يدل على مكانته بين التراث العالمي بأسره وأصبح "من نافلة القول أن تسهب في بيان قيمة التراث العربي، فلقد سبقنا العلماء الأوربيون إلى الاعتراف ذا الفضل، واستولت عليهم الدهشة حين وقفوا على ما صنع أسلافنا في مختلف زوايا العلم والمعرفة فالتراث العربي غني في الكيفية وغني في الكمية، ولا تزال آثار هؤلاء الأسلاف في التشريع والعلوم الفلسفية والرياضية والاجتماعية لعلماء العرب وفلاسفتهم أصلاً من أصول علم الاجتماع والفلسفة المعاصرة، إذ لعب العرب منذ مطلع القرن السابع الميلادي إلى اية القرن الرابع عشر دوراً خطيراً لم يلعبه أحد من قبل، في تحضير الشعوب في العالم المعروف حينئذ واستطاعت لغتهم أن تتباهى بأعظم إنتاج فكري في العلوم والفنون بما في ذلك الإنتاج باليونانية واللاتينية معاً، فقاموا أولاً بدور الرسول الأعظم في حمل رسالة الثقافات القديمة قاطبة، وقاموا ثانياً بدور الفاعل المؤثر البناء بما ابتكروا واخترعوا وأنتجوا لكي يسلموه إلى الإنسانية كلها، إذن فليس غريباً أن يهتم الاستشراق بكل ما أنتجته العبقرية العربية العظمى قدمته إلى غيرها بأمانة وإخلاص، وأن يقوم بدراسة موضوعات مختلفة من الآداب واللغات والعلوم والفنون والأديان والفلسفات، وكل ما يتعلق بالشرق وعقله الوثاب وأن ينشط فوق ذلك كله "للتنقيب عن الآثار وحل رموزها ووصف رحلا م إليها وأن يجلو كثيراً من حضارات الشرق التاريخية وعلوم

(٢) علال الفاسي، النقد الذاتي ص ٥١ نقلاً عنه.

(٣) كويلرينج، الشرق الأدنى ص ١٠ ترجمة عبدالرحمن محمد أيوب.

وفلسفة ويقدمها للعالم الحديث[1]، وإذا كانت "حياة الأمم رهينة بحياة تراثها فإن الأمة التي لا تراث لها لا تاريخ لها، والأمة التي لا تاريخ لها ليست إلا كتلاً من البشرية لا وزن لها في ميزان الأمم[2]"، فإن عناية الاستشراق بتراث العرب دليل حاسم على دحض آراء رينان وأمثاله وتفنيد مزاعمهم الباطلة التي كانوا يلصقو ا - إثماً - و تاناً - بأساتذ م، وبرهان قاطع على فضل أولئك الذين علموهم السير في مجالات العلم الوعرة والتفكير في معضلات الفلسفة الخطرة.

وبعد أن ظهرت المطبعة العربية اشتدت عناية الاستشراق ذا التراث حتى أخذت مطابع الغرب المختلفة تدور وتخرج ما يلقي إليها من الكتب المتعددة في اللغة العربية وآدا ا فكان أول ما أخرجته "ا مع المبارك" في التاريخ لابن العميد المكين، وكتاب "تاريخ الدول" لابن العبري، و "نظم الجوهر" لسعيد بن البطريق إلى أن ظهر "تاريخ أبي الفداء" و "مقامات الحريري" وغيرها من روائع هذا التراث ونوادره والمستشرقون، ما برحوا إلى اليوم يوالون طبع نفائس الكتب العربية في مطابعهم ويعلقون عليها ويلحقون ا الفهارس المختلفة، لتيسير الاستفادة منها، وقد بلغ ما أخرجوه من كتب العربية عدداً لا يحصي لكثرته، وعلاوة على ذلك كله جاهدوا جهوداً جبارة في جمع المؤلفات العربية في العلوم والآداب والفنون جميعاً حتى اكتظت ا مكتبا م العامة في أمهات مدن الغرب ومكتبا م الخاصة أيضاً، في الوقت الذي يلتمس فيه أحفاد العرب كثيراً منها فلا يجدو ا إلا لديهم.

وقد كان علماء الاستشراق يتبارون في عنايتهم ذا التراث فأقبلوا عليه جميعاً بجهودهم الجبارة حتى كادوا بدراسا م الإسلامية والعربية المتعددة يصلون إلى حقيقة الإسلام وفلسفة شريعته، فقد "طرقوا كل ناحية من نواحي ثقافتنا، وعالجوا كل أمر ذي شأن في ديننا وحضارتنا متبعين في دراسا م طرق البحث المنهجي المنظم" وإن كانت عصبيتهم تقودهم في كثير من الأحيان إلى الانحراف لأ م غالباً كانوا يغضون الأبصار عن الطابع الروحي، الميتافيزيقي الذي ولدت في أحضانه

---

(١) نجيب العقيقي، المرجع السابق ٤٣٢/٢ ط ٣.

(٢) عمر فروخ، المرجع السابق ص ٢٢.

أحداث الإسلام وطبقت أوامر القرآن وسبب شغف الاستشراق بالتراث العربي الإسلامي أكثر من شغفه بغيره من التراث الشرقي هو أثر الحضارة الإسلامية في العقلية الأوربية التي تشعر بحق أ ا "ابتداء من الفلسفة والرياضيات إلى الطب والزراعة مدينة لتلك الحضارة بشر كثير ".

ومن الحق أن يقال أن تراثنا الأصيل هو سلاح خطير في معركة المقاومة للغزو الثقافي حين نعود أليه بروح المنصف الصادق الإيمان به كقوة فاعلة مؤثرة، إن تراثنا العربي الإسلامي قد حفل في مختلف عصوره بأدب القوة وصور البطولة والمقاومة كما زخر بصور الجهاد والفروسية والفتوة في عدد من المواقف والجولات خلال معارك التحدي التي عاشتها أمتنا في وجه الخطر الأجنبي والغزو الخارجي[1]، منذ ميلاد صليبية شرسة، ومحاكم تفتيش قاتلة، ومذابح مغول رهيبة إلى عهد استعماري هدام وصهيونية مفترسة، ومن هنا أيضاً كانت عناية الاستشراق ذا التراث ذات قيمة قصوى وخاصة لو وضعنا نصب أعيننا أن ميلادها كان عندما أخذ الظلام يسدل أستاره على دار السلام، ولولا عناية المستعمرين بإحياء آثارنا لما انتهت ألينا تلك الدرر الثمينة التي أخذناها من طبقات الصحابة وطبقات الحفاظ ومعجم البلدان ومعجم الأدباء ومعجم ما استعجم وفتوح البلدان وفهرست ابن النديم ومفاتيح العلوم وطبقات الأطباء وأخبار الحكماء والمقدسي والإصطخري وابن حوقل والهمذاني وشيخ الربوة وابن جبير وابن بطوطة إلى عشرات من الكتب الجغرافية والرحلات التي فتحت أمامنا معرفة بلادنا في الماضي ووقفنا على درجة حضارتنا ولولا إحياؤهم تاريخ ابن جبير وابن الأثير وأبي الفداء واليعقوبي والدينوري والمسعودي وأبي شامة وابن الطقطقي وحمزة الأصفهاني وأمثالهم لجهلنا تاريخنا الصحيح وأصبحنا في عماية من أمرنا".

وقد قام ذا الجهد الشاق علماء المشرقيات من كل من إيطاليا وفرنسا وأسبانيا وبريطانيا وألمانيا وروسيا وهولندة والنمسا وأمريكا وغيرها من بلدان العالم، حتى صاح أحد الأدباء بعد أن نظر إلى عناية علماء الاستشراق بآثار الإسلام وكتب

---

(١) أنور الجندي، في مواجهة الغزو الثقافي ص ١٩.

الغرب قائلاً: "وليت سادتنا من علماء الأزهر والمعاهد المماثلة له وأساتذة العلوم وغيرهم يشرون في عمل هؤلاء الأعاجم وقد كان عليهم أن يأخذوا باليمين آثار السلف ليحيوها قبل أن تنتظر في الخزائن عطف الغرب، إننا مدينون لعلماء المشرقيات ... من شعوب أوربا وشمال أمريكا بما تفضلوا علينا من نشر أسفارنا، أحسن الله إليهم بقدر ما أحسنوا لمدنيتنا وأدبنا " ويكفي دليلاً على جهدهم واستبسالهم في سبيل كشف آثار العرب وعنايتهم ا تلك البعثة العلمية، المكونة من كريستنس وهافن المستشرق، وبترفور سكال الطبيب، وكارسنين نيبور، الجغرافي، وكريسنس كارل كرامر العالم وجورج فلهلم بوتفيد الرسام التي غادرت كوبنهاجن في يناير عام ١٧٦١ على ظهر طراد حربي دانمركي إلى أزمير، فإستطنبول فمصر حتى بلغت اليمن في أواخر عام ١٧٦٢ ولم يمر وقت طويل بعد بلوغها اليمن حتى أخذ الموت يتخطف أعضاءها واحداً إثر الآخر فلم يبق من أفرادها غير كارسنين نيبور الذي ظل أعواماً متنقلاً بين آثار اليمن ثم ما بين البصرة والموصل، والقدس وإسطنبول حتى عاد إلى وطنه عام ١٧٦٧ وعلى الرغم من أن أربعة من أعضاء البعثة قد ذهبوا إلى العالم الآخر "كانت النتائج التي توصل أليها أعظم نتائج علمية" جاءت ا بعثة أوربية من اليمن لقد بلغ إلى أماكن يمنية لم تطأها قدم أوربي قبله أو بعده، وكان أول عالم أوربي رأي نقشاً عربياً جنوبياً كان مثالاً حياً للدقة والصدق والتواضع[1] "، ومنذ ذلك الحين تركزت تطلعات الغربيين في شبه الجزيرة العربية إذ برهنت حملة نابليون على مصر بعد ذلك بفترة وجيزة من الزمن على ما لهذه المنطقة من أهمية سياسية بالغة. وميزة نيبور أنه كان ذا عقل حصيف، وفكر ثاقب نفاذ، حيث استطاع أن يتنخل المعلومات التي كان يحصل عليها ويترك ما عدا الصفوة منها كما هي منبهاً القارئ على الدوام بأن له حق الحكم فيها وكل من يقرأ كتاب نيبور يمكنه أن "يطلع على الكثير من شئون العرب وطبقا م الاجتماعية، وأنسا م

(١) طاهر أحمد مكي، امرؤ القيس ص ١٧ ط ١ وقد كشف نيبور عن معلوماته المسجلة في كتابه الشهير الذي ظهر منه الجزء الأول عام ١٧٧٢ وصدر الجزء الثاني بعد وفاة صاحبه عام ١٧٧٦م.

ومذاهبهم وفرقهم ويطلع أيضاً على عادا م في المأكل، والمسكن والملبس والزواج .. وعلى سير الشعراء والخطباء ذوي الشأن .. ويعرف المدارس القرآنية والفلك وعلم السحر، والتنجيم، وعادات الدراويش، وطب الأمراض[٢] " وغيرها من شئون العباد مما يدل على حقيقة اهتمام نيبور بالتراث وحبه للكشف عن الآثار، ورغبته في معرفة كل شيء عنها حتى شرع أمثاله وغيرهم من المبشرين، والجواسيس والمغامرين "يقتفون أثره حباً في المغامرة أو طلباً للعلم، ولأهداف دينية أو اقتصادية أو استعمارية أو شخصية، وتطور الأمر فأصبح مجال تنافس بين الدول فكان بينهم الألمان والطليان والفرنسيون والإنجليز والأمريكيون، ونشروا بحوثهم في ا لات العلمية المتخصصة وفي كتب يؤلفو ا فرادي أو جماعات[٣] "، ويقاس فضل كل منهم بمقدار ما اكتشف ونشر وحقق ودرس وأصدر بعد أن أزاح عنه ستار النسيان وأعاده من عالم الأموات إلى دنيا الأحياء ومع ذلك فقد ظلت ثروة هائلة منه لا تزال مطمورة أو مخطوطة حتى يومنا هذا، فثمة عشرة آلاف منها في مكتبة الأزهر وحدها غير آلاف أخرى في دار الكتب المصرية وغيرها من المكتبات المختلفة في البلاد العربية والإسلامية وآلاف سواها منتشرة مبعثرة في العالم وقاراته وقد "كانت هذه المخطوطات من الكثرة بحيث بدأ العمل ضخماً، ومع ذلك فلا يزال الشوط طويلاً ونستطيع أن نجزم بأننا سوف نكشف عن الكثير من هذه المخطوطات العلمية كلما استمر بحثنا فيها ...[١] وقد قدم الاستشراق جهداً جباراً حتى الآن للكشف عن مخطوطات العبقرية العربية التي استطاعت أن تخلف تلك الثروة الهائلة منها وظن بعض علمائه أ م وصلوا إلى ايتها، ولكن سرعان ما أدرك التلاميذ أن أساتذ م قد ظلوا طوال حيا م في شاطئ محيطها دون أن ينـزلوا إلى مياهها، ويكفي دليلاً ما اكتشف حديثاً من نواقص مخطوطات كتاب "تاريخ الأدب العربي" لبروكلمان الذي عده كثيرون من الدارسين قمة من أعمال دراسات الاستشراق، حيث "جاء نموذجاً

(٢) محمود السمرة، المرجع السابق ص ١٣.

(٣) طاهر أحمد مكي، المرجع السابق ص ١٨.

(١) كويلرينج، الشرق الأدنى ص ١٥٣، جورج سارتون العلم الإسلامي.

في ترتيبه وسعته ودقته[٢] " وأكد فؤاد سزكين[٣] في كتابه "تاريخ التراث العربي" أن بروكلمان بعد دراسته المضنية الطويلة التي تزيد على خمسين سنة فاته أشياء كثيرة من مخطوطات تتعلق ببعض المواد التي عالجها بروكلمان في كتابه المذكور.

وعلاوة على ذلك لابد من الإشارة إلى عناية الاستشراق بالوثائق البردية العربية العديدة، و "هذه الوثائق البردية كلها من مصر، وتشكل قبل كل شيء آخر مادة لتاريخ العصر الوسيط وقد نشط في هذا الميدان بصفة خاصة أودلف جرومن (١٨٨٧) وعالج مجموعات كاملة من البرديات في نثريات نذكر منها "أوراق البردي العربية بدار الكتب المصرية[٤] ".

وقد جاءت عناية الاستشراق في هذا ا ال بنتائج ضخمة يجب تقديرها إذ تعرف الغرب إلى هذا التراث الضخم ودوره الذي لعبه في صقل عقليته وإنقاذها من سيطرة الجهل والظلام وأقامت أوربا ضتها العلمية على أساسه ودعائمه واقتربت المفاهيم والأفكار في فهم حقيقة الإسلام وشريعته، واتسعت دائرة التأثيرات والتأثرات حتى شملت الغرب والشرق على نحو سواء، وبطلت كل التهم والمزاعم التي كان أعداء الإسلام يوجهو ا إلى العرب للتقليل من شأ م وتبرير استعمارهم وأكدت للعالم أجمع أن العقلية العربية قادرة على أن تتخطى كل الموانع وتخرق كل الحواجز، وتعلو على غيرها عندما تتمسك بالقرآن الكريم وتتبع سنة الرسول عليه الصلاة والسلام، ودلت على أن العرب كانوا بحق حلقة الوصل الجديرة بالتقدير والإجلال بين تراث الشرق كله وتراث اليونان من جانب، وبين هذا التراث وبين النهضة العلمية الحديثة من جانب آخر، تلك التي أسدت خيراً إلى العالم بأسره وأثبتت أن الإسلام يكمن أن يلعب دوراً بالغ الأهمية لا يمكن لغيره أن يقوم به، في حل مشكلات العالم المعاصرة ويقوم بدور الوساطة الفعالة لإزالة تناقضات الغرب

(٢) نجيب العقيقي، المرجع السابق ٣٧٨/٢.

(٣) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، مقدمة ترجمة أبو الفضل مراجعة محمود فهمي حجازي، الهيئة العامة للتأليف والنشر ١٩٧١.

(٤) رودي بارت، المرجع السابق ص ٨٢.

والشرق الحديثة لبناء الإنسانية الجديدة وبدا واضحاً أنه لابد من التعاون البناء بين علماء العرب وعلماء الاستشراق لمواصلة إحياء التراث العربي الإسلامي الذي استطاع أن يحدث تغييراً جذرياً وثورياً في نفوس أتباعه وأعدائه أيضاً حتى اشتركوا معاً في تغيير العالم كله، وقد "تم ذلك عن طريق العرب، وإذا نظرنا للأمر باعتباره الإنساني الواسع لوجدنا أن الثقافة العربية الإسلامية كانت ذات قيمة بالغة الخطر لأ ا لم تكن القنطرة التي وصلت الشرق الأدنى بالغرب فحسب، ولكنها وصلت الشرق الأدنى بآسيا البوذية أيضاً و ذا أصبح الشرق الأدنى حلقة الوصل بين هذين الطرفين المتباعدين[1] "وقد جاء هذا الاهتمام بنتيجة باهرة أخري، إذ حقق أصحابه أمها آثار التراث العربي الإسلامي ومخطوطاته، و "طبعوها طبعاً متقناً ونشروها عربية على الناس بعد العناية بضبطها ووضع الفهارس المنظمة التي تجعل الباحث يصل بواسطتها إلى ما يريد من أقرب طريق[2] "، ولم تكن هذه العناية ذا التراث شيئاً سوى رد الجميل لما أسدى أصحابه من خير إلى أسلاف علماء المشرقيات وأبنائهم معاً ولا يفوتنا أن الفضل الأكبر في هذه الحضارات جميعها يرجع إلى سابقينا من علماء العرب وخاصة الرواد منهم في الفترة من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر لقد نقلوا لنا كنوز الإغريق وحكمتهم كما نقلوا لنا كثيراً من كنوز إيران والهند وأضافوا مما لديهم إلى كل ذلك، فقد مكنوناً من أن نبي لأنفسنا نحن أبناء العرب تقاليد ثقافية، هي أغلى ما في هذا التراث هو ما ورثناه من أسلافنا في العلم، ومن مختلف الأجناس ومختلف العقائد ومختلف الشعوب.

وهناك أمر نحب أن ندعو إليه ونحققه: وهو إيجاد تعاون شامل وعلى نطاق واسع بين العلماء المخلصين من المستشرقين والعلماء والمتعطشين للمعرفة من الشرقيين معاً فبمثل هذا التعاون يتمم كل فريق ما نقص الفريق الثاني ويساعده على سلوك النهج الصحيح وبلوغ الغاية، وهذا التعاون هو الذي يثمر فيؤتي أكله طيبة، وإلا فالاستشراق إلى ضعف ثم زوال، وقد وجد هذا التعاون بين أولئك وهؤلاء منذ

---

(١) كويلرينج، الشرق الأدنى ص ١٤٧ جورج سارتون العلم الإسلامي.

(٢) على العناني، المستشرقون والآداب العربية الهلال أغسطس ١٩٣٢ جـ ١٠ سنة ٤٠.

مئات السنين في القدس وفي صقلية وفي طليطلة وفي القاهرة وغيرها ولكن عداوة الغرب المستمرة للشرقيين هي التي قطعت عراه وكسرت أعواده وبزت أواصره ثم عاد شيء من هذا التعاون في العصور الحديثة، وذلك بحضور علماء العرب في مؤتمرات الاستشراق، ثم بتدريس هؤلاء اللغة العربية وآدا ا في جامعا م، وإلقاء أولئك محاضرا م في الجامعات العربية وخاصة في الجامعة المصرية، و "من أهم ما يلزم لتحقيق هذا التعاون أن يذيع الشرقيون البحوث الجديدة التي يقوم ا الغربيون في بلاد الشرق، كما يذيع الغربيون القديم والجديد عن الشرق في دوائرهم العلمية[1]، وفائدة هذا التعاون أثبتت فعاليتها في عديد من اللقاءات بين علماء الغرب والشرق ومناقشتهم للمشكلات التي تتعلق بالفكر العربي الإسلامي القديم والمعاصر[2] وحسبنا دليلاً على أهمية هذا التعاون المؤتمر الثاني للفلسفة الإسلامية الذي نظمته جامعة كولومبيا الأمريكية في أبريل عام ١٩٧١ حيث اشتدت الحماسة حين أعلن المفكر العربي المعاصر عبد الرحمن بدوي أنه "اكتشف ترجمات عربية لثلاثة عشر نصاً فلسفياً يونانياً فقد أصلها تماماً ولا توجد في أي لغة أخري، وقال الدكتور بدوي لأكبر من مائة من علماء الفلسفة الإسلامية الذين أذهلهم النبأ أن الترجمات العربية تضم نصوصاً مفقودة لمشاهير الفلسفة اليونانية وبينهم تيموستيوس جالنوتي وإليكساند وآفروديوس وأويسمبوزوروس ".

وعلى الرغم من أهمية الدور الذي قام به علماء العرب القدامى في حفظ تراث الشرق عامة وتراث اليونان خاصة حتى أخذه الغرب عنهم وكان له الأثر البالغ في ضته الحديثة، فإن هناك أناساً ينكرون هذا الدور الخطير الذي لعبه العرب المسلمون في هذا ا ال ويحاولون أن يقللوا من قيمة ترجما م للروائع الشرقية والإغريقية على حد سواء ويرمو م بعدم الدقة حيناً وبعدم فهمهم للنصوص التي ترجموها أحياناً أخرى، إذ "يري بعضهم أن نزعة الترجمة من لغة أخري تشبه سقوط الماء في ا رى من مستوى عال إلى آخر منخفض وهذا صحيح إلى حد كبير ولكن

(١) على العناني، المستشرقون والآداب العربية الهلال أغسطس ١٩٣٢ جـ ١٠ س ٤٠.

(٢) محمد خلف الله الثقافة، الإسلامية والحياة المعاصرة، كويلرينج الشرق الأدنى وغيرهما.

الأمر لا يلبث أن يرتفع بالمستوي المنخفض إلى طوفان مرتفع وقد حدث هذا في حالتين يهمنا هنا أن نشير إليهما، أولهما حركة الترجمة من الإفريقية إلى العربية، وثانيهما حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية، ولكن هناك فارقاً جوهرياً بين الحالتين يساعدنا فهمه على رؤية جهود العرب في ضوء جديد " ولكن، مهما يكن الأمر فإن ترجمات العرب لذلك التراث وتحقيقهم إياه تدل على إخلاص وأمانة وصدق لا نظير لها جميعاً في العصور القديمة والحديثة معاً، لأ م لم يحاولوا القيام بالتحريف أو ا لزيف كما قام بذلك بعض علماء الاستشراق قديماً وحديثاً عند ترجمتهم للقرآن وغيره وإذا كانوا قد خا م الفهم في بعض الأحيان فهذا من طبيعة البشر لأن الكمال لله وحده، وليس لسواه.

ويتجلى لنا مما قدمنا أن الاستشراق قد انصبت عنايته على التراث الشرق كله قديمه وحديثة بوجه عام، وانكب بكل قواه المادية والمعنوية على دراسة تراث الإسلام بأسره بوجه خاص إذ هو الطريق الوحيد إلى فهم طبيعة روح الشرق وعقله الوثاب وعكف على البحث في تراث العرب بوجه عام لأنه "لا مجال للشك في أن دراسة اللغة العربية هي الأساس الأول لدراسة الحضارة العربية والتعمق في فهم العالم العربي[(١)]"، والنفاذ إلى مفاهيم الإسلام ودستوره المطلق الذي يهدي للتي هي أقوم.

وفوق كل هذا فإ ا لب العروبة وعماد وحد ا، والعروبة قلب الإسلام ونبضته التي يفيض منها سيل وقوته وإنسانيته، وإذا أضيف إلى كل هذا أن الوحي الإلهي الكامل قد سجل باللغة العربية وأن آدا ا تحمل في عنقها أمانته، فسيكون في وسعنا أن نفهم قيمتها وأهميتها لدراسة التجربة البشرية التي تتراكم من يوم إلى يوم في حياة الشرق، وحسبنا أن نشير إلى دورها الخطير الذي لعبته في المحافظة على التراث الشرقي واليوناني معاً ومن ثم كان لابد لها أن تحتل مكانة الصدارة في فلسفة الاستشراق خصوصاً وقد ضاعت أصول كثير من الكتب الإغريقية، ولكن بعض هذا المفقود قد حفظ في اللغة العربية، ومن ثم فإن دراسة المخطوطات العربية هي الطريقة المثلي لتوسيع معرفتنا لكتابات الإغريق العلمية " ومع هذا كله لو أخذنا في

---

(١) ألبرت ديتريش، الدراسات العربية في ألمانيا ص ١٢/١١

الاعتبار أن العربية كانت شعلة تضيء الطريق أمام الإنسانية جمعاء قرابة عشرة قرون أو يزيد فإن أسباب عناية الاستشراق بتراثها سوف تكون واضحة كل الوضوح.

ومن أجل هذا كله عني الاستشراق بتراثها وآدا ا عناية خاصة ومن هنا يمكننا أن نوقن بأن "أعجب ظاهرة بارزة في هؤلاء المستشرقين خدمتهم للغة العربية وهم ليسوا من أبنائها ولا يمتون إليها بصلة، وقد يكون للبعض منهم مآرب استعمارية ولكن لم يكن هذا هو الغرض الأساسي فمنذ نيف وثلاثة قرون وهم يخدمون هذه اللغة عن صدق وإخلاص، وقد أحيوا معالم حضارات و ضات كادت تطمس لو لم يتصدوا لها ويتولوها بعنايتهم واهتمامهم، فهناك آلاف الكتب سواء التي نشرت بالعربية أو بلغا م بعثوها في قبورها وأفنى البعض منهم زهرة حياته في درسها، وأفردوا لبعضها الفهارس التي تسهل على الباحث والقارئ طريق الدراسة ولا يستطيع الإنسان أن ينكر أ م أمناء في النقل، وتحري الحقائق حتى أن كثيراً من الأئمة والأعلام إنما يعتمدون على كتبهم وبحوثهم ويثقون ا ثقة مطلقة " مما يؤكد أن تأثير الاستشراق في الفكر العربي المعاصر قد جاء بالذات من ثقة بعض علمائنا وأدبائنا الكاملة في بحوث المستشرقين ودراسا م، وأخيراً لو وضع في الاعتبار أهمية هذه اللغة وآدا ا للدراسات السامية الأخرى وما أثاره الاستشراق فيما بينها من معضلات عويصة ومشكلات معقدة تتصل اتصالاً وثيقاً بأصالة الإسلام وعقيدته، وأصل القرآن وشريعته والرسول عليه الصلاة والسلام وحقيقة رسالته، وطبيعة العقل العربي وقدرته لاتضحت لكل ذي عينين باصرتين أهمية عناية الاستشراق بالتراث العربي الإسلامي وخطور ا في الوقت نفسه، بحيث لا يمكن غض الطرف عنها أبداً، لأن "الجهد العلمي الذي بذله المستشرقون في إحياء التراث العربي جهد لا يستطاع إنكاره فهم كانوا أساتذة الجيل الحاضر في الطريقة العلمية التي جروا عليها.

وأعود لأقول إن تحقيق النصوص وتوثيقها فن عربي أصيل يتجلى في معالجة أسلافنا الأقدمين لرواية كتب الحديث واللغة والشعر والأدب والتاريخ في دقة وأمانة

ونظام بارع، ولكن المستشرقين تبنوا إحياء هذا الفن في هذه العصور القريبة ونبغ من بينهم علماء أمناء، قاموا بنشر عيون ثمينة من التراث العربي على الوجه الأمثل[١] ".

وبالطبع لم يكن وصول الاستشراق إلى هذا المستوى من معرفة الثقافة العربية والإسلامية سهل المنال، بل كان يتطلب عملاً مضيئاً شاقاً استمر أكثر من عشرة قرون حتى أنتج علماؤه ذلك العدد الضخم من الدراسات والمؤلفات التي نشروها عن العرب والإسلام وفضلهما على الثقافة الغربية[٢] وما يتعلق ا من علوم وفنون وآداب، و "معظم من عنوا بلغتنا من علماء المشرقيات نشروا كتباً ورسائل مهمة من آثار السلف الصالح ويكفي أن نعرف أن الطبع باللغة العربية قد انتشر منذ القرن الخامس عشر في إيطاليا ومنذ أوائل القرن السابع عشر في هولندا ثم شاع بعد حين في سائر عواصم الغرب ولم يصل الآستانة إلا في القرن الثامن عشر ولم يهبط مصر إلا في أوائل القرن التاسع عشر[٣] ومن هنا أيضاً أسدى الاستشراق خيراً إلى الأدب العربي الحديث، حيث خلق الفرصة لأحفاد العرب أن يتصلوا عن طريقه بأجدادهم ويتقدموا بآدا م على أساس ما قدم أسلافهم من خير كثير إلى الإنسانية بأسرها ولا يمكن أن يتقدم شعب أو أن تزدهر دولة أو أن تنهض أمة إلا بالاتصال بمجد أسلافها واعتماد على تراثهم والقيام على إحياء القديم والعمل المتواصل لإضافة الجديد إليه إذ "تظل الأمة حية ما دام توافق حاجا م المتطورة مع الزمن وتحفظ عليهم مثلهم العليا سليمة بارزة وتجعل من تراثهم الوحي نطاقاً يحمي وحد م ويسدد خطوا م فإذا تناسى أحفاد صلتهم بأسلافهم وتناسوا رسالة أمتهم فقدوا شخصيتهم وضعف أمرهم فسهل طغيان غيرهم عليهم فيحملهم طلب العيش حينئذ على أن ينتحلوا خصائص جيرا م من صدق أو عدو يتزينوا بزي المتغلبين عليهم ويتخلقوا بأخلاقهم

---

(١) عبد السلام هارون، إحياء التراث وما تم فيه ا لة يونيو ٦٦ ص ٢٠ نمرة ١١٤.

(٢) ر. جارودي، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية، الطليعة يناير ١٩٧٠ ص ١٢٨/١١٤.

(٣) محمد كرد على، أثر المستعربين من علماء المشرقيات مجلة ا مع العلمي العربي جـ ١ م٨ سنة ١٩٢٨.

ويقلدوهم في مظاهر حيا م ثم ينتهي م الأمر أن يذوبوا فيمن حولهم فتنقرض دولتهم وتزول حضار م ويخلوا موكب التاريخ من أمتهم[1]".

وهكذا كان لعناية الاستشراق بالتراث العربي الإسلامي فضل كبير على النهضة العربية الحديثة، بحيث لا يمكن إغفاله أو تجاهله بل لابد من النظر فيه والإشادة به حيثما أصاب والإشارة إليه حيثما أخطأ وأخفق، والجهد الذي قام به الاستشراق كان بالغاً وخطيراً إذ كان عليه أولاً أن يتعلم تلك اللغة التي تعد بعيدة عن تذوق أصحابه، وكان عليه أيضاً أن يخلق جيلاً كاملاً بل أجيالاً من الباحثين في الشرق والمتعطشين لمعرفة علومه وفنونه وبعد أن قام ذا في غضون عدة عصور وجد هؤلاء أنفسهم أمام خضم متلاطم من مخطوطات تملأ مكتبات الشرق والغرب معاً فشرعوا ينفضون الغبار عنها ويبعثو ا من مقابرها، ويظهرو ا أمام الملأ كله، فيسروا لنا بنشرهم العلمي لكتب كثيرة أن نطلع عليها وننتفع ا، ودفعونا إلى اقتفاء آثارهم في نشر تراثنا، كانوا بادئين وكنا متبعين مقلدين، ثم هم عرفوا بدراسا م حضارتنا وأظهروا بتحقيقهم ودرسهم كثيراً من محاسنهم وكثيراً من مساوئها[2] وإذا كانا متبعين مقلدين حسب اعتراف صلاح الدين المنجد فإننا نقول صراحة أ م أيضاً كانوا مقلدين متبعين. ففي تحقيقهم النصوص وقيامهم بتوثيقها ونقدهم الداخلي والخارجي لها ثم أخذنا منهج البحث منهم، ولم يكن سوى بضاعتنا ردت ألينا لأ م قد تعلموا كل ذلك على منهج البحث منهم، ولم يكن سوى بضاعتنا ردت ألينا كل ذلك على أيدي أسلافنا الذين كانوا يجرون سنوات طوالاً لتحقيق حديث من أحاديث النبي عليه الصلاة والسلام أو توثيق نص من بقايا تراث الشرقيين واليونانيين وتأكيد بيت من أبيات قصائد الجاهليين إذن فكلانا متبعون مقلدون، ولهم فضل السبق في التقليد والاتباع في العصور الحديثة ليس إلا، ولنا فضل الأخذ عنهم، والإقبال عليهم بحكمة وعقل ثم تركنا إياهم وأخذنا من منبعنا الأصيل، من علمائنا

(١) عمر فروخ، العرب والإسلام ص ٣ ط١، ١٩٥٩ منشورات المكتب التجاري لبيروت.

(٢) صلاح الدين المنجد، المرجع السابق، التمهيد.

الأفذاذ وكم من أمة جاء لها الفضل ولكنها لم تكن تعلم كيف تغير الوضع فتأخذ ما يفيدها وتترك ما يضرها.

وهناك من مفكري العرب المعاصرين من يتشكك في صدق الاستشراق في اهتمامه بالتراث العربي الإسلامي، "ومن الحق أن يقال أن الاستشراق قد اهتم بالتراث الإسلامي العربي، ولكن اهتمامه الأكبر كان منصباً على تراث من نوع خاص فاهتمامه بتراث الحلاج، والسهروردي، وابن عربي، وأبي نواس، وبشار، وابن الراوندي، والرازي، وغيرهم إنما يكشف عن خطة الغزو الثقافي في الاهتمام بالجوانب المضطربة والمثيرة للشبهات لإعلا ا وإبرازها والاهتمام ا، رغبة في دفع أفكارها المنحرفة التي طمست والتي كشف زيفها أعلام الفكر الإسلامي إلى الظهور مرة أخري، وهذه الأفكار ربما كانت فلسفات يونانية، أو فارسية، أو هندية، أو مجوسية، وليست أصيلة النسب للإسلام، وبينما يهتمون ذه الجوانب يحملون حملات عنيفة على الغزالي، والمتنبي، وابن خلدون، ويؤلف كثير من تلاميذه مؤلفات في الغض من أقدار هؤلاء الأعلام[(١)] ".

وعلى الرغم من تقديرنا العظيم لهذا المفكر العربي المعاصر ودراساته المتعددة القيمة فإنه لمن الصعوبة بمكان أن نذهب مذهبه هذا لأسباب شتى، إذ أن أعمال أولئك الذين أشار إليهم في البداية ليست إلا تراثاً عربياً إسلامياً وعلى أي أساس يمكن اعتبار تراث الحلاج والسهروردي غير أصيل، وإلام يسند دليله للتقليل من شأن فلسفة ابن عربي وأدب أبي نواس وشعر بشار، وإلى أين يقوده إنكار قيمة ابن الراوندي ومنـزلة الرازي وأمثالهم، وإذا كان التراث هو كل الآثار المكتوبة أو غير المكتوبة التي حفظها التاريخ كاملة أو مبتورة للأحفاد من الأجداد، فمن هنا يجب البحث في كل ما تتركه الأسلاف للأخلاف، وحتى إذا كان هناك ما يؤلم فالواجب يقتضي أيضاً إظهاره للوصول إلى الحق وتجنب الباطل، وأما إشارته إلى الحملات العنيفة على المتنبي وابن خلدون والغزالي وغيرهم التي قام ويقوم ا إلى الآن بعض علماء الاستشراق والتبشير والصهيونية، فإن هناك عناصر أخرى تعترف بفضلهم

---

(١) أنور الجندي، في مواجهة الغزو الثقافي ص ٩٦/٩٥.

وقيمتهم وتعتبرهم بحق من أعلام الفكر الإنساني قاطبة وعلى كل حال فإننا لا نعتبر أن أصحاب الاستشراق معصومون، فالعباد كل العباد خطاءون.

ومن الجلي إذن أنه لابد من دراسة كل ما يصدره علماء الاستشراق عن التراث العربي الإسلامي ومتابعة بحوثهم ودراسا م فإن ذلك من أقدس الواجبات للدفاع عن الدين وعن التراث الإسلامي والعربي، بل إنه أكثر من ذلك دفاع عن الوجود نفسه وإذا كان قد فات أدباء العرب الشيء الكثير من هذا كله فمن الواجب عليهم ألا يفو م ولو الشيء القليل، منذ الآن" إن متابعة النقد لما يظهر محققاً من كتب التراث كانت ذات أثر فعال في تقويم منهج النشر، وهنا أنوه بالجهد البارع الذي بذلته الأستاذة الدكتورة عائشة عبد الرحمن في نقد طائفة كبيرة من منشورات التراث نقداً منهجياً وموضوعياً وتوجيهياً اضمحل على أثره ذلك العبث الذي كان يمارسه بعض ناشري التراث.

كما أنوه بجهد الأساتذة محمد الجاسر، والسيد صقر، ومحمد عبد الغني حسن، وشوقي ضيف، وعبد الستار فراج، وعبد العزيز مطر، وعبد الفتاح الحلو، ومصطفى جواد، ومحمد جابر المعبد، وغيرهم ولست أنسى أن أحيي ذكري كل من الأب أنستاس ماري الكرملي والدكتور بشر فارس اللذين كانت لهما مشاركة فعالة في هذه الناحية[(١)] "وما يزال يجري في معاهد الاستشراق في أنحاء العالم عمل واسع النطاق لدراسة التراث الثقافي لعلماء العرب والإسلام، فمن أولى الواجبات متابعة ما تنتجه هذه المعاهد، وتحليل ما ينشره أساتذ ا، ونقد ما يحققون من تراث أسلافنا الأفذاذ، إذ "تحمل أوربا في القرون الوسطي ديناً مزدوجاً لمعاصريها من العرب ولمن قاموا بشرح كتبهم من علماء الغرب فأولاً كان العرب هم الواسطة التي انتقل ا إلى أوربا جزء كبير من ذلك الميراث الثمين الذي خلفه اليونان في ميدان الفكر والعلوم والذي بينما كان مفقوداً في الغرب، كان العرب قد حافظوا عليه وتوسعوا فيه وثانياً قد تعلمت أوربا من العرب طريقة جديدة للبحث طريقة وضعت العقل فوق السلطة ونادت بوجوب البحث المستقل والتجربة وقد كان لهذين الدرسين الفضل الكبير في

(١) عبد السلام هارون، إحياء التراث وما تم فيه ا لة يونيو ٦٦ ص ٣٠.

القضاء على العصور الوسطي والإيذان بعصر النهضة وبعث أوربا الجديدة .. وإ ا لمأساة تاريخية أنه في ذلك الوقت نفسه شرع العرب ينسون تلك الأشياء التي علموها لأوربا واضطروا لتعلمها ثانية بعد مضي عدة قرون " أليس إذن من أهم واجبات علماء العرب أن يأخذوا ما أعطاه أسلافهم لغيرهم فيمسكوا به ويبنوا أنفسهم على أساسه ويقيموا صرحاً شامخاً لعلومهم و ضتهم وفنو م عماده العقل والعلم والإيمان ودستوره القرآن؟.

وقد أثبتت السنوات الأخيرة أ م قادرون على ذلك، حيث "ظهر من بين العرب علماء أفذاذ متخصصون في سائر فروع المعرفة وقاموا بنشر وتحقيق أمهات الكتب العربية القديمة، كما قدموا لنا بحوثاً قيمة في مختلف ا الات .. وقد تكون أكثر عمقاً وفهماً وقيمة من بحوث المستشرقين، نتيجة إجادة العلماء العرب للغة العربية وحيا م المستمرة في الأرض العربية والأجواء الإسلامية ".

لهذا أصبح جلياً الآن أن الاستشراق عني عناية كبرى بكل ما هو شرقي، وإسلامي وعربي على حدة، وأنه فعل ذلك لأسباب عديدة أشرنا إلى بعض منها ويهمنا هنا أن نشير ولو بإيجاز إلى عنايته بالإسلام، والقرآن والحديث، وشخصية الرسول ﷺ، والفقه الإسلامي، والتاريخ العربي الإسلامي، والفلسفة الإسلامية والحضارة العربية الإسلامية وعلوم العرب الطبيعية والفنون الإسلامية، وا تمع العربي وعلومه الإنسانية واللغة العربية والأدب العربي فألف آلافاً مؤلفة من الكتب وأصدر عشرات من ا لات، ونشر عشرات الآلاف من المقالات دارساً في كل منها قضايا الإسلام ودور العرب ومنـزلتهم ومعضلات القرآن وحياة الرسول ﷺ، وغيرها من المسائل العلمية والفلسفية والتاريخية والدينية والسياسية كما قام بترجمة عدد هائل من الكتب العربية إلى اللغات المختلفة وعني بتحقيقها وكشف عن مخطوطا ا ونظم فهارسها حتى يمكن القول بأن الفكر العربي الإسلامي أخذ يزداد وضوحاً يوماً بعد يوم، وأهمية سنة بعد سنة وأصالة جيلاً بعد جيل، لأن "هذا الماضي نفسه يأخذ كل

معانيه ما يعلن عنه، وما يهيء له بمولد الثقافة العربية التي بدأت تتشكل منذ بداية القرن العشرين والتي يوفر لها الاستقلال ازدهاراً جديداً[١] وتقدماً عظيماً".

أما عنايته بالإسلام[٢] فقد ركزها على دراسة خصائصه العامة، ظهوره، وانتشاره، وأصالته، وفعاليته، ونظامه، وسياسته، وفلسفته، ودوره، وأثره وأساسه

---

(١) ر. جارودي، أثر الحضارة العربية على الثقافة العالمية، الطليعة يناير ١٩٧٠ ص ١٢٨.

(٢) وارجع في ذلك إلى: سيرتوماس أرنولد، الدعوة إلى الإسلام ترجمة حسن إبراهيم وآخرين مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧١ حيث بحث في التعريف بالإسلام انتشاره، في الأحياء المختلفة من العالم، القرآن الكريم وحياة محمد باعتباره داعية إلى الإسلام، جورج رنتر والآخرون دراسات إسلامية ترجمة أنيس فريحة وآخرين، بإشراف نقولا زيادة، دار الأندلس بيروت ١٩٦٠، حيث بحث في ظهور الإسلام، الدولة العربية الحروب الصليبية ومعضلة الجهاد، الإسلام في الأندلس، ابن خلدون ونشاطه الفلسفي، الفتوة، التطور في الدين، انبعاث الإسلام، الإسلام والتطور، الإسلام في التاريخ الحديث، م. فود فورا، النظم الإسلامية ترجمة فيصل السامر وصالح الشماع، دار النشر للجامعيين بيروت ١٩٦١، حيث بحث في٠٠ الحكم الإسلامي الخلافة، الحرية الفكرية والفرق المختلفة، العقيدة الإسلامية، الشريعة الإسلامية وأصولها، الفرائض، الأملاك، القضاء، الحياة الاجتماعية، الحياة الاقتصادية، الحياة العقلية، النهضة والإسلام الحديث، هـ. أ. جيب، الاتجاهات الحديثة في الإسلام ترجمة جماعة من الأساتذة الجامعيين، المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت ١٩٦١ حيث بحث في أسس الفكر الإسلامي الدين ا ىدد، القانون وا تمع، الإسلام في العالم هنري ماسيه، الإسلام، ترجمة يج شعبان تعليق مصطفي الرافعي ومحمد جواد مغنية، منشورات عويدات ١٩٦٠ حيث بحث في ظهور الإسلام والعوامل المختلفة حوله، السيطرة العربية، الخلافة، التنظيم، التوسع، أسس القانون، القرآن، المشكلة، الوحي، تاريخ القرآن،السنة، العقيدة والقانون، التطور الديني والفلسفي، الفرق المتعددة، السيطرة التركية والفارسية، مقاومة الإسلام، العصور الحديثة والمذاهب العصرية، ألفريد جيوم، الإسلام، ترجمة مصطفي هدارة وشوقي سكري، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٨، حيث بحث في العرب وحيا م الجاهلي، محمد ﷺ، سيرته، هجرته، غزواته، شخصيته، القرآن وكل ما يتعلق به، الإمبراطورية الإسلامية، أحاديث الرسول، الفرق الإسلامية، الفلسفة ونشأة العقائد

الفلسفي، ونظره الأخلاقي، ومفهومه الكوني، واتجاهه الأيديولوجي، وتطبيقه الواقعي، ومنـزلة الإنسان فيه، وغيرها من المسائل التي تتعلق به.

أما عنايته بالقرآن فقد اهتم بدراسته من جميع نواحيه، فبحث في تاريخه ترتيبه، ووحيه، وجمعه، ونزوله، وروحه، وأصالته، وتفسيره، وترجمته، وأسلوبه، ولغته، وبشريته وألوهيته، وفلسفته وأثره في اللغة والأدب، والفلسفة والفكر، واعتباره مصدراً رئيسياً للشريعة ومعاملا ا، ومقارنة بالكتب السماوية الأخرى، وغيرها من الموضوعات التي تعالج قضاياه فكلما نصادف كتاباً أو مقالاً من الأدب الاستشراقي نراه يعالج أمراً من القرآن وموضوعاته.

وأما عنايته بالحديث النبوي، فقد ركز جهوده على دراسة تاريخه، وجمعه، وتدوينه، وحقيقته، وأهميته، وروايته، ورواته، وأصالته، ومنـزلته، وأنواعه، ومصادره، وأسلوبه واعتباره مصدراً للشريعة ومعاملا ا، واهتمام علماء الإسلام به ومناهجهم في توثيقه وتحقيقه، ومذاهبهم في نقدهم الداخلي والخارجي له وإثبا م الحقائق التاريخية حوله وأهميته وغيرها من المسائل التي تتعلق به.

وأما عنايته بالرسول ﷺ، فقد اهتم بكل ما يتصل بشخصيته وحياته، ونبوته، وسياسته، وإنسانيته، وتشريعاته، وعلاقاته العامة، والخاصة، وأخلاقه ومعاركه، وأحاديثه وخطبه ورسائله، ودعوته وجهاده، وفتوحاته وأصحابه، وزوجاته، وغيرها من الأمور التي يمكن أن تدور حوله ثم مكانته التاريخية والإنسانية.

التصوف، الإسلام في العصر الحديث، صلة الإسلام بالأديان الأخرى عامة وبالمسيحية خاصة، سبنسر ترمنجهام، الإسلام في شرق أفريقيا، ترجمة وتعليق محمد عاطف النواوي، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٣م حيث بحث ا الات الثقافية في القارة الأفريقية، وإسهام التجار المسلمين في نشر الإسلام، وتغلغل الإسلام داخل القارة بأسرها، وا تمعات الإسلامية المعاصرة واختلاف أجناسها وامتزاجها، وخصائص الإسلام في أفريقيا، والتنظيم الإسلامي وعقائده العامة، ودور الإسلام في حياة الإنسان الأفريقي وا تمع الإسلامي واختلافه، وأخيراً المسلم في عصر التجديد ومشاكل مواجهته الحياة المعاصرة محمد غلاب، نظرات استشراقية في الإسلام، ص ٢٠/٧ وما بعدهما، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بدون تاريخ، وغيرها من المراجع في هذا الموضوع.

وأما عنايته بالفقه الإسلامي فقد اختص بدراسة نشأته وتاريخه ومصادره ومدارسه، ومذاهبه، وأعلامه، ومناهجه، وتطبيقه، وتطوره، ومقارنته، وعصريته، وعلاقته بالعقيدة والتصوف، والحديث ومبادئه في الميراث وغيرها من الموضوعات التي ظهرت في هذا الجانب من الدراسات والبحوث.

وأما عنايته بالعرب وتاريخهم فقد اهتم بدراسة بلاد العرب وقبائلهم وظهور الإسلام ودوره التاريخي والتشريعي، والأسر الحاكمة ودور العرب في الحضارة والدعوة إلى الإسلام وانطلاق المسلمين وعظمتهم وحضار م وتأثرهم وتأثيرهم وسياستهم ونظمهم، وفضلهم، ومناهجهم، و ضتهم وغيرها من الموضوعات التي تتصل م وتاريخهم مباشرة وغير مباشرة.

وأما عنايته بالفلسفة الإسلامية فقد قام بالبحث فيها بأقسامها الثلاثة الكلام والتصوف والأخلاق، فاهتم بدراسة مصادرها، وتاريخها، وعناصرها، وخصائصها، وعلاقا ا بالفلسفات الأخرى قديماً وحديثاً وتأثرها وتأثيرها ومفاهيمها للمشكلات الفلسفية الكبرى، مثل الوجود، والمعرفة والإنسان ومذاهبها وأعلامها ومزقها وعلاقا ا بالقرآن والسنة والعقيدة والشريعة وطبيعتها وأهميتها أعلامها ومنـزلتها بين الفلسفات الأخرى وغيرها من المسائل التي تختص ذه الفلسفة وعلومها.

وأما عنايته بالحضارة العربية الإسلامية، فقد اهتم بدراسة نشأ ا وتطورها وازدهارها ومعابرها إلى أوربا وتأثرها وفضلها على الغرب في ميادين العلم، والفلسفة، والأدب، والبحث العلمي، والرياضيات، والفلك والرحلات والتجارة، والطب، والصيدلة، والفنون، والموسيقي، والتعليم، والجامعات، والأخلاق، والصناعات وغير ذلك من الألوان الحضارية التي سنها الإسلام ورجاله.

وأما عنايته بعلوم العرب الطبيعية، فقد اختص بدراسة الرياضيات والحساب، والجبر، والهندسة، والفلك، والفيزياء، والكيمياء، والطب، والصيدلة، والنبات، والجغرافيا وغيرها من العلوم التي ض ا العرب في هذا ا ال وأثروا ا في الغرب الذي بني هو بدور ضته العلمية على إنجازا م ومناهج بحثهم فيها وغيرها من المسائل المتصلة ذه الميادين.

وأما عنايته بالفنون العربية الإسلامية، فقد اختص بدراسة ظواهرها الخاصة ومعاييرها الفنية وقيمتها التشكيلية وعناصرها الزخرفية وقيمتها الفلسفية وأنماطها المختلفة ومدارسها المتعددة وتأثرها وتأثيرها، ومشكلة التصوير في الإسلام وأنواعها التطبيقية وحفرها على الخشب، والحجر، والجص، والرخام، والعاج، والعظم، كما عني بدراسة فنها المعماري ومتاحفها وعوامل نضجها وهكذا.

وأما عنايته بعلوم العرب الإنسانية، فقد حاول عن طريق عنايته ا أن ينفذ إلى أعماق ا تمع العربي الإسلامي، فبحث في منابعه، وقضاياه، واندفاعه، وتقدمه، وازدهاره، وتقهقره وتخلفه، وانحطاطه، دارساً نظام الأسرة الإسلامية وعادا ا وتقاليدها وملابسها ومدى تقبلها لمتطلبات العصر، وعلاقات عناصرها القروية والمدنية، ثم اختلاف أجناسه وهجراته، وقبائله، وحياته العامة والخاصة، كما بحث اهتمام علماء الإسلام بالعلوم الإنسانية وأصولها ومعضلا ا، وغير ذلك من المسائل التي تختص بالعرب وعلومهم الإنسانية وقضاياها.

وأما عنايته باللغة العربية، فقد حرص على دراسة كل ما يتصل ا من قريب أو بعيد فبحث في فقهها، وأصوا ا، ولهجا ا، ونحوها، وصرفها، وأصولها، ومعاجمها، وأطوارها، وغزار ا، وماد ا، وفلسفتها، وعلاقا ا باللغات الأخرى، وخاصة اللغات السامية، وميزا ا، وعناصرها، وتاريخها، ونقوشها وكل ما أنتجته هذه اللغة حتى يبدو كأنه قد صب اهتمامه كله عليها، وذلك لصلتها الوثيقة بالإسلام والقرآن والحديث والشريعة على حد سواء.

وأما عنايته بالأدب العربي فقد اهتم بكل ما يتعلق به، حيث درس تاريخه، وتطوره، وقيمته وأصالته، وعصوره، و ضته، وتأخره، وازدهاره، وانحطاطه، وانتحاله، وسرقاته، وتأثره وتأثيره، وأعلامه، وشعراءه، وكتابه، وقد كانت عنايته به أكثر وأشد شغفاً وأوسع انتشاراً، وأصعب دراسة، لأ ا محاولة لفهم الشخصية العربية، والإحاطة ا من كل جوانبها، مما يدل على مبلغ أهمية دراسته للفكر العربي عامة والأدب العربي خاصة.

وإذا كان الاستشراق قد وهب كل حياته للتراث الشرقي بوجه عام ووقف جل عنايته على التراث العربي الإسلامي بوجه خاص، فإنه قد ركز معظم جهده

على الأدب العربي القديم والحديث بوجه أخص حتى "يسوغ لنا أن نختصر هذا القسم فنقول إن الشرق والغرب تباريا في ضة الأدب العربي في القرن التاسع عشر بعد خمولها واستخرج الغرب من خزائنه كنوزه المدفونة فسحرت لدى نشرها ألباب أبناء الشرق فتسارعوا إلى إحراز جواهرها والاستقاء من مناهلها فاتسعت ا دائرة مداركهم وشحذت أذها م وتحسن ذوقهم ولم يأنفوا أن يستعيروا من أهل الغرب ما وجوده موضحاً لرقي أد م ومهدوا لمن جاء بعدهم السبيل لتبلغ اللغة والأدب أوج كمالها[1] " مما يوضح أثر الاستشراق في هذا الميدان بجلاء تام.

وأخيراً فمما لاشك فيه أن "هذه العناية أسهمت في توجيه الحركة الثقافية في العلوم اللسانية والأدبية، كما أمدت العقل العربي بما أثر عن السلف في ميدان الأدب والعلوم[2] ".

وقد آن لنا أن ندرس فلسفة الاستشراق ثم ندرس أثرها في الأدب العربي الحديث وإسهامها في ضته المعاصرة.

---

(١) لويس شيخو، الآداب العربية ١٢٧/١ الطبعة الثانية ١٩٢٤.

(٢) عبدالرحمن عثمان، الأدب الحديث في البلاد العربية، ص ٥٨ دار الكاتب العربي الطبعة الأولى ١٩٥٦.

الفصل الخامس

فلسفة الاستشراق

ماهية الفلسفة:

فما هي الفلسفة، وما مفهومها، وما موضوعها، وما هدفها؟

أما مفهومها، فنكتفي بالإشارة إلى بعض الآراء التي تحددها بأ ا "دراسة المبادئ الأولى للمعرفة وتفسيرها عقلياً"[(١)] وعلى هذا المفهوم الأساسي لم يكن غريباً على الإطلاق أ ا كانت تتناول العلوم جميعاً عبر القرون حتى اقتصرت دائر ا في العصر الحديث على بعضها فحسب، إذا انفصل عنها عدد من العلوم التي شرعت تبحث في ميادينها الخاصة راضية بالكشف وتاركة للفلسفة التفسير[(٢)]، ومع ذلك فقد كانت الفلسفة خلال التاريخ كله العلم الوحيد الذي يبحث في الوجود ذاته دون النظر إلى كونه طبيعياً أو غير طبيعي، مادياً أو عقلياً، أو بتعبير أرسطو إ ا "تبحث في طبيعة الوجود كما هو". أو بكلمة أخرى أ ا تعد سبيلاً لمعرفة الحقيقة ومعرفتها تعد أساساً للعمل الحق[(٣)] أو كما يتضح جلياً من قول الإمام على "رحم الله امرأ أعد لنفسه واستعد لربه، وعلم من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟ [(٤)] " الذي يدل أكثر من أي شيء آخر على فلسفته البناءة وعمق نظره في الحياة ومعضلا ا الأساسية حيث يبدو أن قول بعض الفلاسفة المحدثين "إن الفلسفة محاولة يراد ا فهم الوجود ومعرفة أنفسنا، وإدراك مكاننا من الوجود، لأسباب عقلية نظرية، أو أغراض عملية مادية[(٥)] " هو ذاته اقتراب من مفاهيم الفلسفة الإسلامية الأصلية، فمفهومها العام، إذن هو تحليل الوجود نفسه، وتحليل النظر إليه، ثم تحديد المفكر بالمفكر فيه

---

(١) المعجم الوسيط، ٧٠٧/٢ مجمع اللغة العربية بالقاهرة ١٩٦٠.

(٢) هنترميد، الفلسفة، أنواعها ومشكلا ا ص ٥٢/٤٩ ترجمة فؤاد زكريا، دار ضة مصر ٦٩.

(٣) محمود أمين العالم، معارك فكرية ص ٦٩/٤٤، دار الهلال ١٩٧٠، حيث توسع في مفهوم الفلسفة ويريد أن يجعل كل إنسان ليكون فليسوفاً علمياً وعملياً معاً.

(٤) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية ص ١٥ نقلاً عنه، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٠.

(٥) محمد جواد مغنية، المرجع السابق ص ١٤ نقلاً عنه.

وفي فائدة حياته، إذ "الفلسفة لا تعرض للتفكير بوصفه تفكيراً مجرداً، وإنما تعرض للعلاقة بين التفكير وبين شئ من الأشياء، ومن ثم نجد أ ا تعنى بدراسة الشيء بقدر ما تعنى بالتفكير في هذا الشيء[1] ".

وعلى هذا فماهية الفلسفة هي العلم العام الذي يبحث في أعمق قوانين الوجود والفكر وا تمع، لأن "العقل الذي يشتغل بالفلسفة لا يقنع بمجرد التفكير في الشيء المادي ولكنه في الوقت الذي يفكر فيه في الشيء المادي يتبع عملية التفكير بدراسة هذا الشيء المادي ... أو هي تفكير في صحة أو خطأ عمليات التفكير أو الأسس المتضمنة في هذا التفكير[2] " وما دام إنتاج الإنسان في أثناء تجربته البشرية يتميز بالتأمل الجدي والتتبع الفكري للوصول إلى أعمق معانيها وتحديد علاقته ا يجب حسبانه فلسفياً وذلك باعتباره نشاطاً عقلياً خلال عملية وجود ذاته وتبرير غايته من حياته نفسها، ذلك "أن الفلسفة هي عملية أو نشاط أكثر من كو ا موضوعاً أو بناء للمعرفة وتعريف النشاط أصعب دائماً من تعريف الكيان أو الشيء المحدد المعالم، ويحاول البعض تجنب هذه الصعوبة بإنكار شئ اسمه الفلسفة وتوكيد شئ اسمه التفلسف، وهو النشاط العقلي الواعي الذي يحاول به الناس كشف طبيعة الفكر وطبيعة الواقع ومعنى التجربة الإنسانية[3] وعلى هذا الأساس يمكن النظر إلى ماهية الفلسفة على أ ا أوسع الميادين وأعمها للمعرفة الإنسانية دف إثبات الواقع المادي والفكري وما بعدهما، ثم إثبات الطابع المنطقي لما فيهما من أسباب ومسببات، وهي بذلك كله تعد أعظم تأمل في الطبيعة وما وراءها وأعمق تحليل لما بينهما من علاقات إذن، فهي "محاولة مستمرة منظمة للنظر إلى الحياة في مجموعها وبطريقة ثابتة ... هي محاولة دقيقة منظمة للربط بين الكون والحياة البشرية على نحو له مغزاه[4]،

---

(١) ر.ج.كولنجوود، فكرة التاريخ ص ٣١ ترجمة محمد بكر خليل مراجعة محمد عبد الواحد خلاف لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦١.

(٢) ر.ج. جولنجوود، المرجع السابق ص ٣١.

(٣) هنترميد، المرجع السابق ص ١٧.

(٤) هنترميد، المرجع السابق ص ٢١.

إ ا في كلمة واحدة حب الإنسان الكامن في نفسه منذ أن خلقه الله في الأرض للاستطلاع، حتى قيل إ ا "حب الحكمة" وأن صاحبها "محب الحكمة" فكان لابد له من الفلسفة والتفلسف معاً "فالفلسفة إذن شوق وجد وراء معرفة الأسباب الخفية للأشياء للتوفيق بين آرائنا وأعمالنا، وهذا هو قصدنا في الحياة فليس ثمة غرض إلا الفرار من الجهل والوقوف على الحق، وكشف النقاب عن الباطل " ومعرفة ماهية الظواهر المحيطة به، والمعرفة هي ميزة الإنسان المفضلة والفهم هو غايته، والعبادة هي تبرير وجوده وتحقيق إنسانيته.

وبناء على ما قيل في صدد ماهية الفلسفة يمكننا أن نرجح رأي هنترميد حين يقول: "فإذا ما شئنا تلخيصاً لهذه التعريفات المتباينة كان في وسعنا أن نصف الفلسفة، بأ ا النشاط الذي يسعى فيه الناس إلى فهم طبيعة الكون وطبيعة أنفسهم، والعلاقة بين هذين العنصرين الأساسيين في تجربتنا، وهكذا تكون الفلسفة بحثاً منظماً عن المعرفة نقوم به عن طريق التفكير المنظم في كشوف العالم، ونتائج المؤرخ، ورؤيا الفنان والشاعر والمتصوف، مع الجمع بين هذه كلها وبين تجربتنا اليومية الشخصية وتقتضي هذه الأفكار المنظمة من جانبها تحليلاً دقيقاً لقدرة الذهن على اكتساب المعرفة بحيث إن جزءاً أساسياً من النشاط الفلسفي يتألف من دراسة مصادر المعرفة البشرية ومناهجها وحدودها، ولما كانت المعرفة توصل إلى الغير وتسجل عادة، فإن هذا بدوره قد يؤدى إلى تحليل لوسائل الإنسان في الاتصال بغيره، ولا سيما اللغة[1] ومتعلقا ا. وهذا الرأي من شأنه أن يساعدنا بقدر كبير فيما بعد، عند دراسة ماهية الاستشراق وعرض مفهومها.

وأما موضوعها، فهو البحث في الوجود بأسره، حيث تحاول الفلسفة الإجابة عما يراود الإنسان من أسئلة منذ طفولته إلى الآن فموضوعها إذن، هو البحث في ماهية حقيقة الوجود، وما هذا الشيء الذي يبحث فيه الإنسان؟ ماذا يكون أصله وما علاقته بغيره؟ وما حقيقة معرفته؟ وما هي قوانينها؟ وما قيمتها وما هي حدودها؟ ماذا يجب عليه أن يعمل وما هدف عمله هذا؟ ما هي الحياة بأكملها

---

(١) هنترميد، المرجع السابق ص ٢٣.

وبماذا تتعلق تجربة الإنسان فيها؟ ما علاقته بالله والدين؟ ما هي إرادته وبأي شيء تتعلق حريته؟ هذا كله موضوعها وميدان دراستها "فالفلسفة إذن تبحث عن كل مسألة يمكن البحث فيها، وإن شئت فقل عن العالم ، وما يعتصره الإنسان من الأفكار وبناء على هذا "فموضوعات الفلسفة إذن ما يأتى: ما بعد الطبيعة .. النفس .. المنطق .. الجمال .. الأخلاق .. القانون .. الاجتماع .. التاريخ ".

غير أنه من الإمكان حصر دراسة هذه الموضوعات في الميدان الفلسفي على علوم ثلاثة فحسب وهي: علم الوجود وما يتعلق به، وعلم المعرفة وما يختص به، وعلم الإنسان وما يحيط به، مما يدل أن أ.س. رابورت في تقسيمه لموضوعات الفلسفة لم يكن دقيقاً، وقد نقده أحمد أمين قائلاً: "يؤخذ على المؤلف أنه استعمل فيما مضى كلمة علم النفس وقسمها إلى منطق وجمال وأخلاق وجعلها هنا قسيماً لهذه العلوم[١] " ولكن لا يخفي على أحد أن ملاحظته هذه لا تمس ملاحظتنا بشيء، ومن الجلي أن "موضوع الفلسفة هو طبيعة الوجود، وطبيعية التجربة، وأخيراً العلاقة التي تربط بين الإنسان وذهنه وبقية الكون، فالسعي الفلسفي هو في أساسه سعى وراء معرفة شاملة عن طبيعة التجربة ومعناها وقيمتها[٢]"، ومن هنا يعتبر البحث الفلسفي في الموضوعات الثلاثة جرياً متصلاً من قبل الإنسان وراء الإجابات المختلفة التي صاغتها التجربة البشرية إزاء معضلا ا المعقدة ومع ذلك فهناك من وراء هذا كله لجج عميقة من المشكلات الدائمة التي ناضلت حولها أجيال متعاقبة من المفكرين، فا تمعات تتغير، والمدنيات تنشأ وتنهار، ولكن كل عصر وكل مجتمع تقريباً يخلف وراءه من الآثار ما يكفي لإثبات أنه قد صارع بدوره مع المشكلات القديمة جداً، والباقية على الدوام للفلسفة[٣] " مما يؤكد أن فلسفة الاستشراق نفسها سوف تتعين على هذا الأساس، كما أن معالجة أصحا ا للمفاهيم التي جاء ا الإسلام وقررها أتباعه في أثناء عمليا م الفكرية، والأدبية والفنية سوف تحدد هي

(١) أ.س. رابورت، المرجع السابق ص ٩ ملاحظة المعرب.

(٢) هنترميد، المرجع السابق ص ٢٣.

(٣) هنترميد، ص ٢٤/٢٣.

الأخرى م لتها باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من المعرفة الإنسانية كلها والتجربة البشرية بأسرها سواء ما اكتسب منها الأفراد وحدهم أو الأجناس كلهم، أو نالها الجميع على نحو متكامل أو أجزاء متساوية.

وأما هدفها فهي محاولة إدراك حقيقة الوجود نفسه وواقعه اعتماداً على الأدلة العقلية لا على المظان والتقاليد حيث لا اعتبار لها في مثل هذه الدراسات والتحاليل، ويرى عمر فروح أن "للفلسفة غاية واحدة: هي البحث عن الحقيقة، وعلى الباحث عن الحقيقة أن يجرد بحثه من الغايات الصغرى من العاطفية الاجتماعية والمادية: عليه أن ينطلق في البحث على سمت واحد ثم يقبل ما يؤديه إليه بحثه مهما كانت النتائج التي سيصل إليها "، وسيتأكد لنا فيما بعد أن فلسفة الاستشراق كثيراً ما خالفت تلك الاعتبارات من أساسها، مما يدل على مزالقها العديدة، ويرى غيره "أن الغاية من الفلسفة محاولة التوفيق بين حقائق الوحي والعقل " إذ كانت الفلسفة الإسلامية تنشد الوصول إليها لفترة طويلة من حيا ا البناءة وإسهامها الفعال في الفلسفة العالمية وازدهارها.

وقد اتضح حتى الآن أن الفلسفة تستهدف المعرفة كلها ميداناً لنشاطها، والتجربة بأسرها مجالاً لبحثها، كما اتضح أن كل شيء يعد جزءاً من التجربة البشرية يدخل في نطاق الفلسفة التي تنشد الوصول إلى حقيقة عن الوجود أفضل، ومعرفة عن الكون أشمل، وفهماً عن ا تمع أوسع، وإدراكاً عن الإنسان أعمق، حيث تحاول أن تحيط بظواهر هذه الميادين وتكشف عن حقيقتها.

وبعد، فإذا اعتبرنا التجربة العربية الفذة والتجربة الإسلامية الخالدة جزأين لا يتجزءان من التجربة البشرية العامة فإن فلسفة الاستشراق لابد أن تأخذ مكاناً بارزاً من بين الدراسات التي تم ا وفلسفتها.

(ب) ماهية فلسفة الاستشراق:

لقد ظهر الإسلام في حيز الوجود بإرادة خارقة، وصعد العرب به من قاع البداوة إلى قمة الحضارة بطريقة مدهشة، وأضاء إيمانه أركان العالم بسرعة مذهلة، وطبق مبادئه بإنسانية نادرة، ورأى الناس الأمر يختلف عما ألفوا رؤيته من قبل فذهلوا واستولت الدهشة عليهم وأخذوا يرددون الأسئلة التي بدأت تراودهم عنه

وتسيطر عليهم، إذ وجدوا فجأة أمامهم لغزاً محيراً جديداً يفرض نفسه عليهم، فكان لابد من معرفتهم إياه أو تعرفهم إليه، وهكذا بدأوا في دهشة يبحثون: ماذا حدث؟ كيف حدث؟ لماذا حدث؟ وأخذوا في عجب يحققون: من أين جاء؟ أين لاح؟ إلى أين يرمي؟ وشرعوا في رغبة ينقبون: ما كتابه؟ ما عناصره؟ من رسوله وما شريعته؟ من أتباعه وما غايا م؟ وحاولوا أن يجيبوا عن كل سؤال على حدة، وهذه المحاولة نفسها هي الفلسفة بعينها، إذ دهشة الإنسان من الظواهر حوله ومحاولة الكشف عنها هي أول باعث على تفلسفه وأقوم طريق إلى فلسفته كما شهد بذلك أرسطو نفسه.

ثم أقام الإسلام حضارته الفذة على "أنقاض الحضارات السابقة، وتضمن عناصر قديمة غير فيها تغييراً جزئياً، وأضاف أشياء جديدة من صنعه هو، والفصل بين تلك العناصر الجوهرية المختلفة وترتيبها، وتتبعها وتقدير علاقا ا الداخلية وارتباطا ا بعضها ببعض هو عمل العلم الحر النـزيه الذي لا شعار له سوى كلمة الصدق[(١)] " التي تتبلور من خلال الفلسفة وحدها لأ ا تعد وسيلة الإنسان الفريدة لكشف معميات الحياة كلها لكي يكون قادراً على تحمل أعبائها، والاستفادة منها، وتحديد مكانه فيها، ولذلك كله يظل عقله الثاقب يتلمس على الدوام سبلاً مختلفة للوصول إلى هدفه المنشود، وهو معرفة حياته وفهم تجربته فهماً حقيقياً لكي يتمكن بعد ذلك من حل كل ما يصادفه من ألغاز ومعضلات إذ "الحكمة الفلسفية تنطوي على نوع من الفهم الأصيل للكون وللتجربة البشرية بأكملها[(٢)] " التي تمثل منبعاً لا ينضب لعمليات العقل الإنساني حيث يبدو من المؤكد أنه ما دام الجنس البشرى مستمراً فسوف تظهر خبرات وتجارب جديدة تحتاج إلى مركبات أحدث وأوفى[(٣)] " ومما لاشك فيه أن الإسلام كان دفعاً قوياً للتجربة البشرية كلها، إذ أمدها بروح جديدة هيأت للإنسان الإسلامي فرصة الانطلاق إلى آفاق أوسع مدى، وإدراك أعمق غوراً،

---

(١) فون كريمر، الحضارة الإسلامية ص ٥٢.

(٢) هنترميد، المرجع السابق ص ٢٢.

(٣) هنترميد، المرجع السابق ص ٢١.

وإحاطة بالوجود أكثر شمولاً، مما كانت لدى الإنسان من قبل في أي زمان ومكان وقد أثار هذا كله أهل الكتاب فاضطروا أن ينظروا إليه ويتفلسفوا فيه، لا باعتبارهم يعارضونه فحسب، بل باعتبارهم يستفيدون منه ومن تجربته الفذة فأخذوا يتأملون اتباعه وأساليب حيا م وعادا م وآدا م، وينظرون إليهم في تنبه ويراقبون الأدب الذي يقرءونه ويحللون الأشياء التي تمدهم بالمتعة والكلمات التي تنطلق من أفواههم، والأفكار التي تزخر ا عقولهم وجاءت كنتيجة حتمية لتجربتهم، ولذلك كله كان على هؤلاء أن يكونوا رؤية أكثر شمولاً ودقة، إن لم تكن أشد فهماً ومعرفة عن أصحاب القرآن وعقيد م مما دفع بأهل الكتاب إلى تكوين صور م الخاصة للإسلام التي تبلورت في فلسفة الاستشارق، وهذه الفلسفة نفسها تدل أكثر من غيرها على رغبة الإنسان للفرار من ا هول وشغفه بالاقتراب من الكمال، وفضلاً عن هذا وذاك تقوده غريزته للاستطلاع "ومعنى أن يكون المرء محباً للاستطلاع هو أن يطلب إجابات عن أية أسئلة تدخل في نطاق عقولنا الدائمة التنقيب ومن هنا فإن المرء عندما يتفلسف فهو يحقق إنسانيته وسواء أقمنا ذا التفلسف عن وعي وباستمرار، وبوصفنا محترفين أم بلا وعي وعلى فترات وبوصفنا هواة، فلابد أن نتفلسف على نحو ما رد كوننا منتمين إلى نوع الإنسان العاقل "، حيث يتضح جلياً أنه كلما لاحت ظاهرة تعتبر نوعاً ما تجربة بشرية جديدة تستحق التفكير فإنه لابد للإنسان أن يشغل نفسه ا، إذ يجب عليه أن يتعرف إليها ولابد أن له إذن أن يتفلسف ويفلسف، وهذا هو في حد ذاته يمثل نشاطاً عقلياً يقوم بعمليات التحليل والتركيب دف كشف حقيقة الحياة ذا ا وطبيعة التجربة البشرية فيها، وهذا ما يؤدي باستمرار إلى توالد الأفكار والفلسفات والانتقادات على حد سواء.

وهكذا حدث أن برزت فلسفة الاستشراق إلى حيز الوجود، حيث اضطر أهل الكتاب أن يردوا على تلك التساؤلات التي أثار ا تجربة الإسلام الخالدة في عقولهم، وقد بدأ ا يوحنا الدمشقي في القرن الثامن الميلادى وبعده بسنين عنى كيرلس بالقرآن وناقش علماء الإسلام "ففي أعرق الآثار الأدبية التشيكية المكتوبة بالسلافية القديمة، في أواخر القرن التاسع، قصة نزول القديس كيرلس Cyril بالشرق العربي حوالي عام ٨٥٠ ومجادلته علماء المسلمين وإكبارهم لهم وثنائه على

علمهم مع ترجمته لبعض آيات من القرآن الكريم، لعلها من أولى ترجماته إلى اللغة اللاتينية[1] " وقد اشتهر ا عدد غير قليل في صقلية وطليطلة والقدس والقاهرة وغيرها، وأشعل نارها بتير فيزايل بترجمته للقرآن في القرن الحادي عشر ووسع دائر ا جيراردي كريمون بذهابه إلى طليطلة للبحث عن مخطوطات عربية لتحقيقها والقيام بترجمتها في القرن الثاني عشر، وتعمق جذورها توما الأكويني بتأليف رسالته الشهيرة "بحث ضد الوثنيين" التي ألفها بدافع من حاجة إلى التبشير بين العرب والمسلمين واستهدف ا تفنيد الدين الإسلامي وتثبيت الدين المسيحي مستخدماً العقل والدين معاً للوصول إلى إثبات مزاعمه، وجاء روجر بيكون فتوسع فيها على الرغم من إخلاصه للفلسفة العربية الإسلامية واحترامه لها، حيث اقترح مع ريموند لل نفسه ضرورة إحلال الجهد الفكري محل الجهد العسكري لمواجهة الإسلام إيديولوجيا بعد أن أخفق الغرب في مواجهته إياه عسكرياً في الحروب الصليبية التي ساهمت بقدر كبير في توجيه فلسفة الاستشراق واتجاها ا.

ومع ذلك كله اضطرت أوربا بعد غزوها الصليبي الفاشل أن تشغل بنفسها لكي تصفي صراعا ا الداخلية وتقوم بإصلاح الكنيسة متأثرة بما أخذت من مبادئ الإسلام واستعداداً للهجوم الجديد عليه.

وهنا لابد من وقفة للتأمل حيث يبدو جلياً أن اللقاءات التي حدثت خلال تلك القرون قد جاءت بنتيجة باهرة، إذ وجدت لدى الغرب بعدها مادة هائلة عن التجربة العربية الإسلامية، كان على جيل الغرب الطالع أن يعيد النظر فيها ليتعلم منها ويبنى مستقبله على أساسها وهكذا اتسعت عقوله وعيونه معاً للاستفادة من الخبرة التي كانت دفعة قوية للنهضة العلمية التي اعترت عاملاً جوهرياً لتحور الإيديولوجية الغربية من الهزيمة إلى الانتصار، لا بكو ا مسيحية كما زعم البعض فيما بعد، بل لكو ا أصبحت مركباً جديداً موحداً يركز اهتمامه على التوجيه السياسي والعقدي على الرغم من زعمه أنه قد تخلص من الدين وسيطرته عليه، ولاشك أن فلسفة الاستشراق لعبت في هذا التحول دوراً رائعاً إذ عرفت كيف

(١) نجيب العقيقي، المرجع السابق ١٠٣٢/٣.

توجه العقلية الغربية إلى الاقتباسات الحضارية والاستفادة من التجربة العربية الإسلامية، علومها وآدا ا، حيث ظهرت هذه التجربة مرة ثانية مصدراً من مصادر الثقافة العالمية، بعد أن احتضنت العناصر الإيجابية التي صادفتها في أيامها الأولى وانطلاقها.

وفي حين أخذ العالم الغربي بعد هذه الأحداث ينهض ويتقدم بدأ العالم العربي بعد مجيء الأتراك لينحط وينـزلق، إذ طغى عليه الجهل والجمود، واستولى عليه سكون مطبق، لقد أخذت أوربا تصحو من غفو ا الطويلة، و "بدأت الحياة تتكشف أمام أهلها عن آفاق جديدة فتفطن بعض علمائهم إلى استدارة الأرض، وزاد آخرون فاستنتجوا أ م يستطيعون أن ينفذوا إلى الشرق دون أن يكون لهم حاجة إلى المرور بأرض الأتراك الذين كانوا يؤذو م أذى شديداً، وذلك بأن يسلكوا طريق الجنوب فيدورون حول أفريقيا، ومن هنا كانت العزلة التي ضربت على العالم الإسلامي فلم يعد أحد يطرق له باباً، وأقفلت الثغور وطويت الأشرع وانقطعت التجارة التي كانت تتيح لأهله ربحاً وفيراً، فزادت عليه علة جديدة هي الفقر الذي بدأ يعم ويشمل، حتى بات الحكام يشكونه قبل الرعية فإذا زاد م ألم الحاجة انقلبوا على الرعية وبدأوا يرهقو م حتى زالت معالم الغنى، وقاس الناس عيشة ضنك وفاقة وسكتت ريح الشرق، وساد عليه ظلام رهيب لا تكاد تلمح فيه غير أشعة ضئيلة تتراءى في صحون الأزهر وغيرها من المساجد[1]".

وعندما أصبحت الدولة العثمانية الممثلة الشرعية للإسلام على الصعيد السياسي، والثقافي، والعقدي وامتدت سياد ا إلى بعض الدول المسيحية في البلقان وغيرها، بدأ اللاهوتيون يبحثون من تلقاء أنفسهم عن كيفية مواجهة هذا الخطر الجديد غير أن العقلية الغربية كانت قد تقدمت شيئاً ما فلم تعد تحسب حساباً للأحاسيس الأيديولوجية فحسب، بل قررت أن تعد عد ا على المدى البعيد للقضاء على دولة الإسلام الجديدة حتى أخذت تعقد أنشوطتها حول عنقها في الميدان

(١) حسين مؤنس، الشرق الإسلامي في العصر الحديث، ص ٣٤، مطبعة حجازي بالقاهرة ١٩٣٨.

السياسي، والعسكري والثقافي والعلمي، وذلك لكي يكون إطباقها عليه إطباقاً كاملاً، ولا يشك أحد أن الدولة الإسلامية الجديدة كانت تمثل خطراً جسيماً على أوربا المسيحية، ولكن العلاقات الاقتصادية المتبادلة والقرابة الجغرافية دفعت إلى أن تتوافد على أطرافها المترامية، البعثات الأوربية المختلفة النـزعات وبذلك أصبحت دراسات الاستشراق أكثر موضوعية وأشد علمية، وإذا أضفنا إلى ذلك تلك الروح الموسوعية النـزعة التي أخذت تسيطر على العقلية الغربية، فمن الممكن التأكيد عندئذ بأن الدرس العلمي قد بدأ ينمو ويتطور بمحض طبيعته إلى درجة معينة من الموضوعية. من هنا بدأت الأنظار تلتفت كثيراً إلى الأيديولوجية المسيحية، إذ أحس بعض العلماء أن ضيق أفقها وآمالهم الكبيرة لا يتفقان، ولذا وجد من بينهم أولئك الذين يختارون الشرق موضوعاً لدراسا م لكو م غير راضين عن الإجابات التي كانوا يتلقو ا رداً عل أسئلة أساسية حول الإسلام وكتابه ورسوله عليه الصلاة والسلام وأتباعه وعلومهم وآدا م ثم عن تصورهم للحياة ومعضلا ا، وأخيراً عن عقليتهم وأخلاقهم وتاريخهم وفنو م وفلسفتهم ودينهم وأسباب تحولهم إليه وتمسكهم به.

وقد حاول هؤلاء أن ينظموا أفكارهم بطريقة منهجية للرد على تلك الأسئلة، بحيث يمكن أن يعد تفكيرهم هذا نظاماً فلسفياً لتفسير روح الشرق من وجهتهم وحل المشكلات التي تعترض عقل الإنسان عندما يبحث جدياً في طبيعة تجربة أهل البشرية وإنتاجهم الفكري.

وهكذا أخذت جذور الاستشراق تنفذ إلى الأعماق، ودائرته تتسع في الآفاق حتى شهدت فلسفته في القرن السادس عشر خاصة والقرن السابع عشر بوجه أخص تقدماً عظيماً حيث بدأت تظهر دراسا م العلمية التي حاولت أن تحيط بروح الشرق وخصائصها إحاطة شاملة وكانت المشروعات السياسية والاقتصادية والفكرية التي وضعتها أوربا نحو الشرق تتطلب من أجل تحقيقها نشاطاً مادياً ومعنوياً، وقد ساعدت الظروف الجديدة بعضاً منها أن ينظروا إلى الشرق بأعين تملؤها جدية العلم، وإلى الإسلام تقودها رصانة العقل اللتان كانتا تتعارضان مع الأيديولوجية المسيحية

المغلقة حينذاك، إذ كان أصحا ا ورجال بعثا ا التبشيرية في أغلب الأحيان يعيشون في عالم مقفول لا مكان فيه للعقول ولا للعمل ا.

ومع الاعتراف بأن مثل هؤلاء المستشرقين ذوي النـزعة الفلسفية والمنهجية معاً، شأ م شأن أي إنسان ليس معصوماً من التناقض العقلي وعدم الانزلاق المنطقي فإ م قد ينجحون في تحقيق الربط والوحدة بالنسبة إلى آفاق فكرية في بيئتهم ومجتمعهم، ومن هنا تظل نظريتهم الاستشراقية أمراً يدعو إلى التقدير إن لم يكن إلى الإعجاب، وذلك لأ ا تعد مذهباً فكرياً منظماً، محكم البناء حتى لو أخفقت فيما عدا ذلك، لأ ا تعد على الأقل محاولة عقلية أجرى صاحبها بحثاً في حقيقة الإسلام وشريعته، فهي على هذا الأساس محاولة النفاذ إلى تجربة المسلمين البشرية مفاهيمهم للحياة والدين معاً وعلومهم وفنو م أيضاً.

وهكذا أخذت الأعمال الاستشراقية في القرن الثامن عشر، على الرغم من الاتجاه الاستعماري فيها تقترب شيئاً فشيئاً إلى الموضوعية حتى أصبحت متأثرة بالنـزعة الإنسانية العامة تنظر إلى العالم الإسلامي بشيء من التعمق والإنصاف، وحاول أصحا ا الجواب عن الكثرة العديدة من المسائل الروحية والدنيوية معاً التي كانت تراودهم حول العرب والإسلام وقد ساعد م على ذلك المادة المتراكمة لدى الغرب خلال القرون السابقة، والتي كانت تتطلب إعادة النظر في التجربة العربية الإسلامية الفذة.

وعندما أتى القرن التاسع عشر كانت فلسفة الاستشراق قد استكملت نموها مما أدى بعد منتصف هذا القرن إلى تبلور معالمها وازدهارها حتى أخذت تغوص في المسائل المعقدة وتبحث في المعضلات الصعبة التي تتعلق بالعرب ومنـزلتهم، وعقليتهم ولغتهم، وقوميتهم وفلسفتهم وعقيد م، وحضار م وثقافتهم وفنهم وأد م، وقد أثارت هذه البحوث الاستشراقية في دوائر العرب العلمية منذ ذلك الحين حتى الآن رد فعل كان عنيفاً أحياناً، وثقيلاً وسيراً على نمطها أحياناً أخرى، وظهرت من خلالها عدة نزعات لها أهميتها وخطور ا للفكر الإسلامي عامة والأدب العربي خاصة الذي استمد قوته في المائة السنة الأخيرة أكثر من أي وقت مضى من ارتباطه الوثيق ذا الفكر العريق الذي كان على الدوام من أهم وسائل شعوبه

لمقاومة الاستعمار الذي حاول بكل ما أوتى من قوة تجريدها من ذاتيتها وشخصيتها وخصائصها ومميزا ا وحضار ا وثقافتها وعقيد ا ولغا ا العربية التي هي "لغة هذا الأدب الذي كان الحافز المنشط له، والاهتمام بخدمة الجماهير الشعبية ومساعد ا على تنمية الوعي بنبالة ماضيه وعظمة مستقبله الذي يتعين عليه القيام ببنائه[1] ".

ومن الجلي الآن أن هذا كله قد أدى إلى تبلور فلسفة الاستشراق وبروز تأثيرها في الأدب العربي الحديث.

(جـ) نزعات الاستشراق:

لقد ظهرت في فلسفة الاستشراق النـزعات المختلفة التي جعلت حيا ا منذ منتصف القرن التاسع عشر إلى الآن من أدق مراحلها على الإطلاق، حيث برزت من بينها خمس نزعات رئيسية كان لها التأثير البالغ، نشير إليها بإيجاز لأن أهمية في فهم الاستشراق وماهية فلسفته.

أولاً- النـزعة التفوقية:

وتظهر جلياً في محاولة الاستشراق إبراز تفوق الغرب على الشرق في كل ميادين الحياة وهي نزعة تعسفية بكل ما في الكلمة من معنى وكان أصحا ا يستهدفون العرب بوجه خاص وذلك لأسباب لا حاجة بنا إلى سردها الآن.

لقد كان اتجاههم نحو العالم الذي يبحثون فيه متأثراً بترتيبهم التي تمت بالمدارس الهادفة حيث تشربت نفوسهم نظريتها التفوقية فبنوا على أساسها رؤيتهم الخاصة إزاء العالم الذي كانوا يستهدفون التعرف عليه حتى "أرجعوا نجاح الأمم الأوربية إلى الدين المسيحي، وتخلف العالم الإسلامي إلى الإسلام، فالمسيحية بحكم طبيعتها تساعد على التقدم في حين أن الإسلام بحكم طبيعته، يؤدي إلى الركود والتخلف الحضاري، وكان الهجوم على الإسلام عدواناً إلى أقصى حد ممكن وترددت ثانية حجج العصور الوسطى مع بعض الزينات المستحدثة[1] "، وهناك بحوث لها وز ا في الفكر الاستشراقي مثل أبحاث رينان، ولأبي، وكرومر، ودوماس،

---

(١) ر. جارودي، الاشتراكية والإسلام، الطليعة، يناير ١٩٧٠ ص ١٥٢.

(١) م. رودنسون، المرجع السابق ص ٧٧.

هانوتو، ولامنس، وزويمر وغيرهم التي تدل على هذه النـزعة دلالة قاطعة يستحيل الشك فيها، حيث تبدو الأمور والأشخاص وكأ ا تسير على عكس المألوف في أوربا حتى تتناقض تماماً في سير ا والطابع الأوربي، وهؤلاء الذين حاولوا تدوين أحاسيسهم ومشاعرهم، عما رأوا وأحسوا، لم يجدوا بداً في إبداء ما عراهم من دهشة، وعجب بعبارة أخاذة مثيرة ومن العجب أن العلوم الإنسانية الأخرى وازدهارها مثل الاجتماع، والنفس والسلالات والفلسفة والاقتصاد، وغيرها لم تؤثر في تغيير تفكير هؤلاء وأمثالهم مما يؤكد أن الأغلبية الغالبة منهم لم تكن على دراية كاملة بشأن العلوم التي تساعدهم جدياً في محاولتهم المتزايدة للتعرف على الشرق وآدابه، بل "اكتفوا بتبني وجهات النظر الجارية في بيئتهم حيث كان عليهم أن يتعرضوا لأمور خارج ميدان نشاطهم العلمي " ومن هنا حدث أن كان الجزء الكبير إن لم يكن الأكبر من خطر الفكر الاستشراقي للعالم الإسلامي يكمن في نزعته هذه التي تعد بحق إحدى انحرافاته الكبرى، إذ لم يفطنوا إلى "أن الحضارات يكمل بعضها بعضاً، فكل حضارة تأتي تأخذ مزايا ما قبلها وتتجنب نقائضها، وهكذا كان موقف الحضارة اليونانية بالنسبة للحضارة المصرية، والرومانية بالنسبة لليونانية، والعربية بالنسبة لليونانية والرومانية ولكن نظريتهم في تفوق المسيحية ودولها ترضي غرور بعض الأوربيين، إذ يرون أن حضارا م أرقى الحضارات لأ ا استفادت من كل ما قبلها من الحضارات وتجنب عيو ا، والواقع في نظري أن الحضارة إنما تأتى لتقدم الإنسان نوعاً جديداً من الأشياء يكون هو في حاجة إليه " ومن هنا ظهر الاعتقاد في أوساط الاستشراق العلمية "بأن المذهب العقلي والمذهب الفردي واحترام القانون والحرية والروح العلمية المنفصلة .. إلخ هي امتيازات خاصة بالغرب وأدى ذلك إلى فكرة أن الشرق صوفي وتأملي وعبد للدين ويتعلق بالآخرة ويهمل الحوافز المادية إلخ ..، هذه الفكرة عن اختلاف طبيعة الشرق والغرب منعت أية محاولة لابتداع أو استخدام أية مقولات تاريخية مشتركة أو ترتيبات يمكن أن تنطبق عليهما وكان هذا

أشد وضوحاً إذ وافق ذروة تسلط أوربا وسيطر ا على بقية العالم خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر(١).

وعلى أساس هذا النظر الضيق نشأت نظرية رينان وا اماته للإسلام في محاضرته الشهيرة "الإسلام والنقد" حيث ركز هجومه العنيف على عدة نقط خلاصتها:

١- نشأ من القصور في التعبير عن علوم العرب وفلسفة العرب وفنون العرب وتمدن العرب وعلوم الإسلام وتمدن الإسلام آراء فاسدة وخطأ عظيم كبير شاع في الأوساط الإسلامية.

٢- انحطاط بلاد الإسلام في العالم. وأصبح واضحاً وسبب هذا الانحطاط أن عقول المسلمين بلغت من الحمق غايته حتى صار دينهم حجاباً على قلو م منعها من أن تعي شيئاً من العلوم.

٣- العجز عن التقدم ناتج عن دين الإسلام.

ومثلما فعل أرنيست رينان مهاجماً للعرب والإسلام فعل الشيء نفسه جبرائيل هانوتو بعده بقليل، ومثلما رد على الأول جمال الدين الأفغاني، رد على الثاني محمد عبده مما سنفصل القول عنه في ابة هذا البحث.

وإذا أضيف إلى ذلك كله أن إحدى مهمات الفلسفة هي التأثير في مفاهيم الناس وتوجيه حيا م العملية لا تأثرها ما فإنه يعد من نافلة القول أن نؤكد بأن نزعة الاستشراق هذه تعتبر فعلاً إحدى ضلالاته الكبرى، ومن هنا لم يؤد أصحا ا واجبهم على نحو كان يجب عليهم أن يؤدوه، وإن أثروا في الأدب العربي الحديث، إذ كان عليهم أن يغيروا رؤية ا تمع العربي في الإسلام ويوجهوا رأيه فيه ويصححوا أخطاءه، ولكنهم لم يفعلوا ذلك إلا في السنوات الأخيرة.

ثانياً: النـزعة التحليلية:

---

(١) شاتيش شاندرا، تعدد بؤر التطور التاريخي وفهم جميع الناس لتاريخهم، ترجمة راشد البراوي مجلة "ديوجين" العدد ١٩٧٢/١٩ ص ٢٧.

وتتجلى بوضوح في رغبة الاستشراق الرامية إلى إعادة تحليل الخبرات الكثيرة عن الشرق وتفسيرها، حيث كانت التغييرات الأيديولوجية التي طرأت على أوربا ذا ا تجربتها البشرية للعالم الذي دف إلى احتلاله تفرضان ذلك على علمائه.

ومادامت الاعتبارات الاقتصادية والسياسية والعقائدية التي تزعمها القوى الإمبريالية تعتمد أصلاً على معرفة كاملة عن هذا العالم المقصود إخضاعه واحتلاله، كان لابد من تحليله تحليلاً يرضى أصحا ا، ونقده نقداً يبرز مزاعمها، لأن "أول نشاط فلسفي رئيسي هو التحليل أو النقد، وفي هذا الدور يقوم المفكر بتحليل ما يمكن تسميته بأدواتنا العقلية: فيدرس طبيعة الفكر، وقوانين المنطق .. والاتساق، والعلاقات بين أفكارنا والواقع وطبيعة الحقيقة، ومدى صلاحية مختلف المناهج التي نستخدمها في الوصول إلى "الحقيقة" أو "المعرفة" .. فهو يحلل منهج العلم والدين والفن والحدس والموقف الطبيعي، ويبدي اهتماماً كبيراً بأية وسيلة يستخدمها لاكتساب المعرفة أو تنظيم تجربته وهنا تقوم الفلسفة بدور الناقد الأعلى، إذ أ ا تقوم باختيار دقيق لما تدعيه مختلف الفروع الأخرى من معرفة أو حقيقة وذلك على أساس المناهج المستخدمة فيها واتساق النتائج التي توصل إليها، والعلاقة بين هذه النتائج وبين الأوجه الأخرى للتجربة البشرية"[١] بأسرها، إ ا في حد ذا ا إحدى المهمات الكبرى للفلسفة، وليتها طبقت مهمتها هذه في الفكر الاستشراقي كما كان يجب أن تطبق، ولكن أصحا ا لم يفعلوا ذلك إلا في أحوال نادرة، وإن "تكدست المواد العلمية وأصبحت المناهج العلمية أكثر تشدداً وتضاعفت العلاقات بين العلماء ونظمت على النطاق الدولي بفضل المؤتمرات الدولية للمستشرقين التي عقد أولها في باريس ١٨٧٣ وبرغم هذا لم يتقدم، وتحليل ا تمعات والحضارات والأفكار إلا بفضل الفكر الشخصي لقلة منتخبة من العلماء[٢] ".

ويعترف ذه الحقيقة عدد غير قليل من المستشرقين من بينهم الثنائي العلمي المشهور جيب - بوون على سبيل المثال لا الحصر في كتاب لهما "ا تمع الإسلامي

---

(١) هنترميد، المرجع السابق ص ١٩.

(٢) م. رودنسون، المرجع السابق ص ٧٨.

والغرب" بأن قيمة البحوث التي ألفت عن العالم العربي منذ بداية القرن التاسع عشر إلى وقت قريب قيمة تكاد تكون عديمة الجدوى تماماً، و "على أي حال فإننا حين نفحص ما يمكن العثور عليه منها ولا يمضى طويل وقت حتى نكتشف أن نسبة ضخمة منها عديمة القيمة بسبب ما تحتوى من قصور واضح: كنقض في الخبرة الوثيقة بالموضوع، أو جهل بلغة البلاد، أو اعتماد على السماع المشكوك في صحته أو عدم دراسة الأساس التاريخي إلى غير ذلك من وجوه النقص التي تمتلئ ا روايات الرحالة الحافلة بالخيال، وقد كانت واسعة الانتشار في أوائل القرن التاسع عشر، وكذلك مئات الكتب الموجزة الحديثة التي وضعت مئات الأوصاف الموجزة في وصف الأسفار، بل إن الموضوعات التي وضعها من أقاموا ذه المناطق لمدد تتراوح طولاً وقصراً لا تنجو دائماً من مثل هذه الأخطاء[1] " حيث يكون في إمكان الدارس أن يوجه إليها عشرات من الانتقادات ويجد فيها عدداً لا حصر له من النواقص وعلاوة على ذلك فإ ا غالباً تعبر عن "وجهات النظر الرسمية .. وتغض من قيمة النظم المحلية بشكل لا يقبل العقل اقتصارها على الأحداث السياسية أو المعالجة السطحية للمجتمع الذي تتصدى لوصفه .. ومع ما حفل به عن "عادات المصريين المحدثين وشمائلهم" .. من حسنات فإنه يقصر على المثل الأعلى في نواح كثيرة منها، على الوجه المثال ما يتعلق بالحياة الاقتصادية وبالصناعة، ومن باب أولى أن ينطبق قسط كبير من ذلك على كتاب مثل "مصر الحديثة .. للمؤلف كرومر"[2] وثمة نواقص أخرى كثيرة في هذه الدراسات التي لا تعتبر إلا ترديداً لأقوال أسلاف الاستشراق دون مراعاة التطورات الاجتماعية والثقافية في العالم الذي هو موضع البحث، مما يؤكد من جديد أن أحفاد الاستشراق لم يوجهوا أنظارهم أيضاً إلى الاكتشافات الحديثة في العلوم الأخرى، التي كان بوسعها أن تساعدهم في تحليل ا تمع الإسلامي والنفاذ إلى خلاياه وخفاياه، وعلى الرغم من ذلك "هناك مصدران يصلحان إذا أحسن استخدامها كدلالات لها قيمتها الكبرى تعكس التطور

---

(١) جيب - بوون المرجع السابق ٧/١ - ٨.

(٢) جيب - بوون، المرجع السابق ٨/١.

الاجتماعي وأحد هذين المصدرين التقارير الإحصائية السنوية التي نشر ا الحكومة التركية منذ قيام الجمهورية، وتلك التي نشرت بمختلف أنواعها ترجع إلى عام ١٨٧٠م أما المصدر الآخر فهو ما يقدمه الإنتاج الأدبي القائم على الخيال، وقد لقي هذا المصدر من الإهمال أشد مما لقيت المصادر الأخرى، على أنه مع تسليمنا بأثره المحدود، فإنه غالباً ما يقدم أصدق الصور وأوضحها عن القوى المعنوية والفكرية الحقيقة التي تفعل فعلها في كل مجتمع[٣] " مما يتضح معه جلياً أن الإنتاج الأدبي في العصر الحديث، كما هو حاله دائماً، يمكن أن يساعدنا جدياً في كل دراسات تتعلق با مع وروحه الشفافة، لأنه يصور آماله وآلامه، وانتصاراته، ونكباته، وضحكاته، وبكائه، وازدهاره، وانحطاطه أصدق تصوير، ويعبر عنه أدق تعبير ومع ذلك كله فإن المستشرقين المحدثين لم يستفيدوا كثيراً من مزايا الأدب هذه في دراسا م للمجتمع العربي الإسلامي كما استفاد أساتذ م من دراستهم للشعر الجاهلي على وجه المثال.

وعل كل حال فإن النـزعة التحليلية قد أثبتت وجودها في فلسفة الاستشراق سواء في ذلك العدد الهائل من المؤلفات قبل القرن التاسع عشر أو ما ألف فيه أو بعده، أم بتلك البحوث التي أنتجتها العقلية الاستشراقية في الآونة الأخيرة، ومنها على وجه خاص كتاب جاك بيرك: "العرب تاريخ ومستقبل" إذ يعتبر هذا الكتاب الحد الفاصل لدراسات الإنسان الغربي عن الشرق الأوسط المعاصر، ولا يعني هذا أنني أقلل من قيمة ما أنتجه جيل كامل من الباحثين الغربيين في المنطقة من علماء السياسة والاجتماع والاقتصاد .. ولكن جاك بيرك مؤلف الكتاب وهو مستشرق بالوراثة، وعالم في الاجتماع عن طريق التدريب، قضى حياته كلها على اتصال وثيق بالمسيحيين وفي علاقات وثيقة معهم، ولذا أضاف إلى هذه الدراسات مادة تعتبر فريدة من نوعها في هذا ا ال[١].

وقد طبق جاك بيرك في بحثه هذا منهجاً فلسفياً تحليلياً في محاولة جادة للنفاذ إلى أعماق الشخصية العربية الإسلامية، باحثاً في بنائها جرياً وراء ماضيها وحاضرها

(٣) جيب - بوون، المرجع السابق، ١٠/١ - ١١/١٠.

(١) هـ. أ. مقدمته لكتاب جاك بيرك، العرب تاريخ ومستقبل ص ٩٠ خيري حماد.

ومستقبلها وعلومها وفنو ا وآدا ا، إنه بحث يمتاز بخلق رؤية جديدة لهذا الجزء الهام من عالمنا المعاصر أنه "محاولة لدراسة الشخصية العربية التي نعيشها، في ميادين الحياة المادية والفكرية[٢] ".

ونضيف إلى هذا البحث دراسة أخرى وهي كتاب "العرب في التاريخ" لبرنارد لويس الذي يعترف بنفسه عن قصده إلى التعليل والتحليل معاً ،وذلك حين يقول : "ليس هذا الكتاب تاريخاً بقدر ما هو رسالة أو مبحث يقصد إلى التعليل والتفسير ، فبدلاً من أن أحشر موضوعاً واسعاً كهذا ف لائحة عظيمة من التواريخ والأحداث، حاولت أن أغربل أو أمحص بعض القضايا الأساسية في هذا المضمار، من مثل مركز العرب في التاريخ الإنساني ،وحقيقة أصلهم ومآثرهم ،والخصائص البارزة التي تميز تطورهم خلال العصور.

والناظر فيه يرى أن لويس قد حقق هدفه إلى حد كبير حيث حاول دراسة تاريخ العرب لاعلى أساس سرد الوقائع والأحداث:بل على الإحاطة بالعرب والإسلام من حيث تأثرهما وأثرهما ،إحاطة شاملة بناءة في الوقت نفسه وفي إمكاننا أن نضيف هنا بحوثاً أخرى تدل على هذه الـ عة بجلاء، ومع ذلك فإن القدر الذي أشرنا إليه يكفي للتدليل عليها.

ثالثاً: النـزعة التخصصية:

وتعد من أهم محاولات الاستشراق البناءة في دراسة العربية الإسلامية، وتدل على نواياه الجادة في معرفة حقيقة العالم الذي يبحث فيه وقد ظهرت هذه النـزعة، على الرغم من وجود خيطها الرفيع عبر تاريخ الاستشراق كله، بعد زوال الروح الموسوعية التي سيطرت على العلوم جميعها فترة طويلة من الزمان، وتبلورت خصائصها في القرن التاسع عشر، وبرزت معالمها في هذا القرن بوجه خاص حيث وجدت جماعات من علماء الاستشراق يشتغل كل منهما في ميدان واحد من الدراسات فهناك مجموعة منهم تم بالأدب، واللغة واللهجات، والأخرى بالفلسفة

(٢) شكري عياد، الأدب في عالم متغير ص ٥٩، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٩٧١.

(٣) برنارد لويس ،المرجع السابق ص٥ .

والتاريخ والآثار، والثالثة بالقرآن ومحمد ﷺ والفقه والحديث، والرابعة بالعلوم والفنون والحضارات وغيرها[1] وكل منها يبحث في أحد ميادين تخصصه مما أدى إلى ظهور دراسات بناءة وجادة في الوقت نفسه، ومن هنا سوف يخرج كبار المستشرقين الذين أثروا بطريقة أو أخرى في الأدب العربي الحديث، ونرى أن هناك عوامل ثلاثة أثرت في تبلور هذه النـزعة وبروزها تأثيراً كبيراً.

الأول: المادة الهائلة التي توافرت لدى الاستشراق خلال القرون، حيث لوحظ أنه أصبح من المتعذر على الباحث الواحد، القيام بالإحاطة الشاملة بالدراسات العربية الإسلامية وميادينها المتعددة فيضطر إلى اختيار علم من علومها للتخصص فيه، والرضا بمعرفة عامة عن علومها الأخرى.

الثاني: ظهور التخصص في الميادين العلمية المختلفة التي طالبت علماء الاستشراق بالإجابة الدقيقة عن المعضلات المتعلقة بالميادين التي يبحثون فيها، مثل معضلة السبق الحضاري بين الشرق والغرب، ومشكلة التأثير والتأثر بينهما، وقضية نشأة الأديان، ودورها في نهضة الشعوب والأدب العربي وأهميته والقرآن الكريم وقضاياه، ومحمد ﷺ ومنـزلته، والفلسفة الإسلامية ومكانتها وإسهام العرب العلمي والفني والفكري وغيرها.

الثالث: اليقظة التي ظهرت في العالم العربي الإسلامي بأسره مما أدى إلى تغييرات اجتماعية وثقافية كانت تتطلب رؤية أشمل ودراسة أعمق من ذي قبل، وهكذا "أصبح في وسع المرء أن يرى في مجالات دراسة الإسلام جهوداً تتخطى إطار العمل الفلولوجي المحض للوصول إلى نظرات تركيبية جزئية لا يلهمها فحسب مجرد الإدراك السليم، أو الأفكار العامة ذات الطابع الفلسفي، بل تلهمها النتائج التي توصل إليها الباحثون الذين يعملون في مجموع الظواهر الاجتماعية وأصبح المؤرخون في هذه المجموعة أو تلك يربطون بين الظواهر السكانية والاقتصادية والاجتماعية".

(١) محمد يحيى الهاشمي، ورقة من تاريخ الاستشراق في ألمانيا، يوليوس روسكا البحاثة الكبيرة في العلوم الطبيعية العربية ص ٦٨/٧٥ مجلة فكر وفن العدد ١٧ سنة ١٩٧١ هامبرج.

وبسبب هذه النـزعة أنتج الأدب الاستشراقي عدداً هائلاً من البحوث القيمة التي كانت بمثابة تحول عظيم في تصحيح مفاهيم الغرب عن الإسلام والعرب، على الرغم من أ ا حتى الآن لم تتبلور بدرجة يمكننا القول بأ ا أصبحت إيجابية، وهناك أدلة لا حصر لها نكتفي بالإشارة إلى بعض منها وعلى سبيل المثال كتاب أرنيست رينان "ابن رشد[١] " حيث حاول أن ينفذ إلى أغوار الفلسفة الرشدية باعتبارها حجر الأساس للفلسفة الأوربية عامة، والفلسفة المسيحية خاصة وباعتباره صاحبها أعظم الشراح لفلسفة أرسطو على الإطلاق وباعتراف الجميع[٢].

وقد كان رينان أول من أحيا دراسة الفلسفة العربية الإسلامية في الأعصر الحديثة من الأوربيين حتى "فتح به أفق جديد في حق الدراسات الفلسفية الإسلامية وصار معول جميع الباحثين من جميع الأمم في الفلسفة العربية، ولا سيما فلسفة ابن رشد، فلا تكاد تجد مستشرقاً أو عربياً يبحث في فلسفة ابن رشد من غير أن يقتبس معارف كثيرة من كتاب رينان هذا عاداً إياه أهم المصادر في موضوعه "، ومثال آخر هو كتاب ألفريد فون كريمر "الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية "، الذي يبحث فيه المؤلف ظهور الديانات المختلفة في آسيا الغربية، والتشابه البارز بين أهالي تلك البلاد في الأخلاق والأجسام والأفكار ويحاول أن يعدد الأفكار التي تسربت إلى الإسلام من الديانات الأخرى، ثم يشير إلى الفرق الدينية التي ظهرت في البلاد الإسلامية المختلفة متأثرة باليهودية والمسيحية والزرادشتية والمانوية وغيرها ولما كان هذا الباحث متخصصاً، فقد حاول أن يفكر في التاريخ الإسلامي كشيء كلي، ونظم عرضه حول مذهب تأثير الأفكار السائدة الذي يزودنا بمفتاح فكر النظام الديني والاجتماعي للإسلام ومثال ثالث كتاب تيودور نولدكة "تاريخ القرآن" الذي يعد بحق أدق ما أنتجه الغرب في هذا الميدان حتى الآن إذ بحث صاحبه فيه بتضلع وعمق وحاول أن يكون موضوعياً بقدر الإمكان وقد تناول البحث حقيقة الوحي

---

(١) أرنيست رينان، ابن رشد، ترجمة عادل زعيتر، عيسى البابي الحلبي ١٩٥٧.

(٢) فيليب حتى، صانعو التاريخ العربي ص ٣١٢، ٣٢٤ ترجمة أنيس فريحة مراجعة محمود زايد، دار الثقافة ١٩٦٩.

والنبوة وما بينهما من علاقة ثم شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام وحكمة نزول القرآن وأسباب نزول الآيات وغيرها من الموضوعات التي تتعلق ـذه المعجزة الخالدة، فهو بلا شك "أهم ما ألفه الإفرنج في تاريخ القرآن .. فيه أبحاث تحليلية قيمة كما أن فيه ما يؤخذ عليه .. حيث لم يستوف البحث والفكر فيه حقه "، ومن هنا حقق تأثيراً كبيراً في كل البحوث اللاحقة التي كان موضوعها دراسة القرآن الكريم وبجانب هذا الاتجاه التخصص في البحث القرآني نرى الاتجاه نفسه في بحث الحديث النبوي ولكننا نبادر فنؤكد أنه يتعلق بفنية البحث عن الأحاديث المحمدية أكثر مما يتعلق بالبحث في فلسفتها ذلك لشدة الحرص على ما ورد في بحوث المستشرقين في هذا الصدد من الريب، ونحيل القارئ إلى كتاب قيم خصص للبحث فيها والرد عليها[(١)] ، أما فيما يتعلق بفنية البحث عن أحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، فإن الاستشراق قدم إلى الدراسات العربية الإسلامية خدمة جليلة نقدرها قدرها لأن من شأ ا أن تسهل البحث عن النصوص المحمدية المنتشرة في مجلدات لا حصر لها وإذا كان "مفتاح كنوز السنة" الذي ألفه المستشرق الإنجليزي ى. ونسنك .. والذي قام بنقله محمد فؤاد عبد الباقي، يعد من أعظم الأعمال الميسرة للبحث عن النصوص النبوية في حوالي أربعة عشر مؤلفاً، فإن "المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي يعد في قمة الأعمال التي قام ا المستشرقون وعلى رأسهم ا.ى. ونسنك فخدموا كل باحث أو طالب للحديث في الكتب التسعة الآتية:

١- صحيح البخاري.
٢- صحيح مسلم.
٣- سنن الترمذي.
٤- سنن النسائي.
٥- سنن أبي دواود.

---

(١) محمد محمد أبو شبهة، دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقين والكتاب المعاصرين، مطبعة الأزهر ٦٧ والكتاب ذاته امتداد لرسالة الدكتوراه التي نالها صاحبه عام ١٩٤٦ ما يدل على اهتمامه البالغ ـذا الموضوع.

٦- سنن ابن ماجه.
٧- موطأ مالك.
٨- مسند أحمد بن حنبل.
٩- مسند الدارمي.

مما يدل على قيمة اتجاه الاستشراق في هذا الميدان ويؤكد من جديد شأن هذه النـ زعة فيه وجلال قدرها كذلك.

وقد تخصص الآخرون في دراسة الفقه الإسلامي باعتباره تطبيقاً حقيقياً للفكر الإسلامي العام، فبحثوا في أصوله وفروعه، وتاريخه، وتطوره، ومراكزه، ومذاهبه، وتأثره، وتأثيره، إلخ .. ويعترف يوسف شاخت أحد المتخصصين في هذا ا ال أن التخصص فيه حديث العهد قائلاً: "يحسن أن أقول كلمة عن تاريخ هذه الدراسة في أوربا فوجودها يرجع إلى عهد قريب لأ ا مدينة بأصلها للنهضة العظيمة التي تناولتها البحوث الإسلامية في أوربا في النصف الثاني من القرن الماضي، والمشجعان الكبيران على البحوث الإسلامية العامة هما في نفس الوقت واضعاً أسس البحث العلمي في الشرع الإسلامي وأعني ما الأستاذ ا ري الكبير Goldziher والأستاذ الهولاندي المحترم Hurgronie ويجب أن نضيف اسم عالم ألماني .. أعنى به الأستاذ Bergestrasser وأني لأعتبر نفسي تلميذاً لـ Bergestrasser و Hurgronie"[1].

وقد اتجه البعض مثل ما فعل ألدوميل إلى التخصص في تاريخ العلوم العربية، فدرس خطوات العلم قبل ظهور العرب في المسرح السياسي والميدان العلمي، كما بحث في أثر العرب العلمي في تطور العلم العالمي واهتمام الاستشراق به، ويؤكد لنا حسين فوزي قيمة هذا الكتاب قائلاً: "وقصارى القول: هذا سفر نادر في مادته وإحاطته، يؤرخ للعلوم العربية تاريخاً علمياً دقيقاً، لا يهمل شاردة ولا واردة، فنحن حيال موسوعة جذرية لعلوم العرب العاربة والمستعربة على حد سواء، وإذا أضيف إلى هذا كله بحوث جورج سارتون الذي يشيد كثيراً بما قدمه العرب إلى العلم

---

(١) يوسف شاخت، في تاريخ الفقه الإسلامي، الرسالة، ٢٣ مارس ١٩٣٣.

العالمي ثم محاضرات كارلو نالينو في علم الفلك عند العرب التي ألقاها بالجامعة المصرية، ومحاضرات إدوارد براون في الطب العربي التي ألقاها بكلية الأطباء الملكية في لندن عام ١٩١٩ - ١٩٢٠ حيث قال: "أردت أن أعرض الدور الذي لعبه حكماء وأطباء الإسلام، .. في نقل العلوم الطبية والحفاظ عليها خلال العصور المظلمة وإنقاذها من الانحلال وإيصالها إلى حيث الأساس الذي ارتقت منه صروح المعرفة الحديثة، ولى غاية أخرى .. وهي إظهار أهمية دراسة العلوم كتلك التي أعطيت لدراسة الشعر والأدب"، وجهود أغناطيوس كراتشكوفسكى في سبيل الأدب الجغرافي العربي حيث قضى أكثر من ربع قرن منتقلاً بين أزهاره، ومتبحراً في روائعه حتى جاء بكتابه الضخم "تاريخ الأدب الجغرافي العربي" الذي يعد بحث من أروع الأعمال الاستشراقية على الإطلاق، وغيرها من أعمال الأدب الاستشراقي التي تتحدث عن المعلمين العرب الرياضيين والجغرافيين والفلكيين والطبيعيين والأطباء وغيرهم من العلماء، إذ "استطاع العرب أن يأخذوا عن أستاذهم العظيم أرسطو طاليس في علوم الفلسفة الطبيعية، فقد استطاع علماؤهم النابغون أن يوجدوا سلسلة متصلة تربط بين الفلسفة اليونانية وفلسفة الفليسوف المحدث، روجر بيكون، وقد أصبحت نظم علم وصف الكون التي وصفها فلاسفة العرب موضع تقديرنا " إن إنتاج الفكر الاستشراقي في هذا ا ال يؤكد للجميع مدى أهمية النـ ـزعة التخصصية فيه لإبراز دور العرب في ضة العلوم والفلسفة على حد سواء، هذا الدور الذي أنار الطريق أمام أحفادهم لكي يحملوا شعلة العلم والإيمان عبر القارات كما حملها أجدادهم الأفذاذ.

وعلاوة على ذلك كله اتجه فريق من أصحاب الاستشراق إلى الفن الإسلامي فدرسوا كل ما يتصل به من قريب أو بعيد وقد ظهر عدد ضخم من المستشرقين الذين تخصصوا في الفن الإسلامي وقضوا حيا م كلها في دراسته، ومن أمثال هؤلاء جاستون فييت، أرنيست كونل، أ. كروزول، اتنجهاوزن، ديماند، مارسيه وغيرهم هؤلاء الذين حرصوا بجهد وإصرار على إظهار شخصية الفن الإسلامي الذي يمتاز "بتنوعه العظيم تنوعاً أصاب نواحيه، وأشكاله وصناعته وزخرفته، وأقاليمه، ورجاله تنوعاً بلغ من الشدة حداً يصعب معه كثيراً أن نجد تحفتين متماثلتين ومع ذلك فإنه

يمتاز بوحدته، فلو أنك عرضت على أي شخص تقتصر معرفته بالفنون على المبادئ العامة البسيطة صوراً متنوعة لتحف مصنوعة في العصور الإسلامية منها مثلاً لقطعة من العاج الأندلسي، وأخرى لقطعة من النسيج المصري وثالثة لقطعة من المعادن الإيرانية، فلا شك أنه يشعر بوحدة أساليبها ولا يتردد في الحكم بانتمائها إلى الفن الإسلامي " مما يدل على أن هذه الوحدة الفنية في العالم الإسلامي بأسره تعبر جلياً عن تلك الوحدة الروحية فيه.

ويكفي هذا القدر من الإشارة إلى النـزعة التخصصية في الأدب الاستشراقي حيث تدل الأمثلة التي أوردناها على مدى أهمية هذه النـزعة لفلسفة الاستشراق وفهم ماهيتها وأثرها على حد سواء.

رابعاً- النـزعة اللاهوتية:

وهذه النـزعة تعد من أقدم النـزعات الاستشراقية وأعرقها وأوسعها انتشاراً وأهمها قدراً فهي محاولة لفهم روح الشرق الكلية والنفاذ إلى أعماقها إما للهجوم عليها أو الاستفادة منها أو لمقارنتها بغيرها، إن وجود هذه الـ عة في الفلسفة العامة قد امتدت جذورها إلى ميدان فلسفة الاستشراق التي أخذت على عاتقها اختراق الأفق الفكري للشرق ومادات عقيدة الشرق تعد جزءاً لا يتجزأ من حيزه الوجودي مكاناً وزماناً يرى المستشرقون أنه لابد من سبر غورها، وتخطي حواجزها والفلسفة تعد في حد ذا ا من أدق الوسائل وأنبلها لذلك وإذا أضيفت إلى كل ذلك شمولية العقيدة الإسلامية، وعظمتها وكو ا ديناً للأغلبية الغالبة في الشرق، حيث "يشمل الإسلام مزيجاً كاملاً من الثقافات التي نمت حول الأصل الديني أو ارتبطت به في معظم الأحوال مع تعديل قليل أو كثير، فهو مزيج ذو خصائص يتميز ا في تكوينه السياسي والاجتماعي والاقتصادي وفي تصوره للقانون ونظريته الخلقية ونزعاته العقلية وأساليبه في الفكر والعمل وهو بعد يضم عدداً عظيماً من الشعوب المختلفة في الجنس واللغة والخلق والعادات الموروثة، غير أ ا على اختلافها مرتبطة لا

بوشيجة العقيدة المشتركة فحسب، ولكنها ترتبط ارتباطاً أشد قوة بتشاركها في ثقافة واحدة وخضوعها لشريعة واحدة واتخاذها تقاليد واحدة[1] ".

وسيبدو جلياً وجود هذه النـزعة فيما يتعلق بفلسفة الاستشراق كضرورة قصوى لا سبيل إلى إغفالها أو تجاهلها وخاصة بعد أن برزت الدراسات الكلاسيكية والعصرية معاً، أهمية العقيدة في يقظة الشعوب و ضة حضار ا وفوق هذا كله فهناك معضلات عقدية لا يمكن حلها إلا من طريق علم اللاهوت الواعي الذي يجب أن ينظر إلى كل الأديان من زاوية أتباعها وبناء على أحكامها وعلى كتبها ثم يبحث فيها مقارناً إياها بما سبقه وما لحق ا مما يؤدى ضرورة إلى التفاهم الإنساني الكامل.

وما أجدر بعلم اللاهوت أن يساهم بدوره في هذا التفاهم المطلوب ولكن يبدو حتى الآن أن تطبيق هذا المنهج البناء يعد صعوبة بالغة للاستشراق اللاهوتي لأن أصحابه حتى أولئك "الذين توصلوا مع أنفسهم إلى التوافق على قبول صدق محمد والاعتراف بأنه دعا إلى دين جديد متميز يعودون ليؤكدوا في الوقت نفسه أن رسالة محمد ﷺ لم تكن كلها من مصدر إلهي[2] " خالد، إذ لم يتحروا بعد من بحثهم في الإسلام جرياً وراء أساليب جديدة للدفاع عن أيديولوجيتهم المسيحية ويعترف المستشرق اللاهوتي أكر نفسه ذه الحقيقة قائلاً: "إننا يجب أن نكسب وجهات نظر جديدة لعقائدنا المسيحية، بناء على فهمنا العميق للتعاليم الإسلامية وفهمنا لنفسية المسلم المتدين، وذلك حتى نتجنب نقاط الضعف فيما نستخدمه من أدلة حتى اليوم، تلك النقاط التي تظهر لنا عند دراستنا للإسلام وحتى نبني من جديد دفاعاً جديداً عن العقيدة المسيحية: دفاعاً يدع في حسابه روح الإسلام والتطور الفكري للمسلمين فيما يتعلق بعقائدهم خلال ما يزيد على ألف عام " وقول أكر هذا يعد نتيجة بحثه "عقائد الإسلام" الذي استغرق إعداده بتمويل الكنيسة الكاثوليكية أكثر، من ثلاثين عاماً كاملاً وعلى الرغم من الآمال العريضة بأن غرضه من وضع هذا

(١) أ. هـ. جيب والآخرون، وجهة الإسلام ص ٩ محمد عبدا لهادي أبو ريده المطبعة الإسلامية بالقاهرة.

(٢) محمد البهي، المرجع السابق ص ٥٩٧ أ.ل طيباوى المستشرقون الناطقون بالإنجليزية.

الكتاب كما يؤكد محمود زقزوق "هو عرض عقائد الإسلام عرضاً موضوعياً كما يراها المسلم المتدين بدون إقحام أي جدل أو دفاع عن المسيحية في هذا الغرض، لكي يهيئ السبيل لخلق أساس حقيقي لمناقشة علمية بين المسلمين والمسيحيين، هذا الغرض شئ جديد ويعطى وعوداً كثيرة[1] "، لم يستطع أن يظل وفياً لها بل إن كل شيء من هذا القبيل "يضيع هباء في خلال الجوانب السلبية التي أعطت للكتاب طابعاً آخر غير ما كان متوقعاً منه حتى أصبح الكتاب في مجموعه لا يمكن أن يقال عنه أنه عرض موضوعي وعلمي للإسلام[2] "، وعلاوة على ذلك فقد ذهب أكر إلى أبعد من ذلك فلم يخالف أسلافه في هذا ا ال حيث قال صراحة أن: "تأثير الخوف والانزعاج وانتشار الرعب في كل مكان أمام جيوش المسلمين الزاحفة[3] "، كان أحد الأسباب الرئيسية في انتشار الإسلام في آسيا وأفريقيا، وهكذا وبدلاً من أن يتقدم أكر وغيره من أصحاب هذه النـزعة في البحث عن حقيقة الإسلام ونبيه ﷺ، نجدهم بعد وعودهم واعترافهم يسقطون وراء آبائهم من اللاهوتين، ومن الجلي أ م لا يزالون يحتاجون إلى سنوات طوال لكي يتحرروا من ضيق نظرهم إلى الإسلام وشريعته.

وقد اخترنا هذا الكتاب مثالاً قبل غيره لسبب بسيط: وهو حداثة عهده لنبرهن على وجود النـزعة اللاهوتية في فلسفة الاستشراق أولاً، ثم لنشير إلى بطء التطور في الأيديولوجية المسيحية نحو الإسلام ورسوله عليه الصلاة والسلام، ومما لاشك فيه الآن أن النـزعة اللاهوتية التي أثرت في الاستشراق قديماً وحديثاً ظلت إحدى نزعاته الرئيسية والضرورية كذلك، ومن هنا يبدو أن مكسيم رودنسون قد خالف الواقع عندما زعم أن الاستشراق باتجاهه العلمي، وتدريب تراجمته، وتربية متخصصة في مراكزه الدراسية تخلص من أغلال اللاهوت منذ القرن الثامن عشر حتى أصبح حراً طليقاً لا يحسب حسابه إلا لحاجاته، لأن الأمر ليس كما يظن، بل

(١) محمود حمدي زقزوق، المرجع السابق ص ١١١.

(٢) محمود حمدي زقزوق، المرجع السابق ص ١١٣.

(٣) محمود حمدي زقزوق، المرجع السابق ص ١٢٠.

"كما أن المسيحية تركت أثراً عميقاً في بادئ الأمر حول الإسلام يعرض هذا الدين للمؤثرات المسيحية من جميع الجهات، تلك المؤثرات التي تأتي إليه بثمار الحضارة الأوربية و يئة لإصلاحات أوسع مدى وأكثر أهمية من جميع الإصلاحات التي اعترته حتى الآن وقد يكون من الخطأ الفاضح الزعم بأن إدخال مثل تلك الإصلاحات يمكن أن يحطم دين القرآن، فهو والحق يقال: أثبت وأرسخ في قلوب الناس من هذا، والأمل كبير في أن يخرج من هذا الصراع أكثر قوة وأشد طهارة وصفاء "، حيث يتأكد من جديد أن الصراع الفكري في الميدان اللاهوتي لم ينته بعد مما يتطلب وجود هذه ال عة في فلسفة الاستشراق التي تستدعى ربط الأسباب بالمسببات، وتبرز العوامل الداخلية والخارجية التي أثرت وتؤثر في المفاهيم الفكرية في الشرق والغرب معاً لأن غايتها أن تظهر جلياً ما بين شعوب المنطقتين من المؤثرات والمتأثرات وهدف هذه الفلسفة يؤكده بارت قائلاً: "وعملنا على مستوى العلماء يسعى إلى هدف اختراق الأفق الفكري الذي هو بعينه: تفرضه البيئة حولنا، وإلقاء نظرة إلى عالم الشرق، لكي نتعلم من الكيان الغريب علينا كيف نحسن فهم إمكانيات الوجود الإنساني وكيف نحسن ذا فهم ذاتنا نحن في اية المطاف ".

وأخيراً لو أضيف إلى ذلك كله م لة علم اللاهوت في العالمين الشرقي والغربي معاً، فستبرز جلياً أهمية هذه النـزعة ومكانتها في فلسفة الاستشراق، مما يتطلب من العلماء المسلمين على الأخص أن يعنوا ا عناية خاصة وأن يدرسوها دراسة مستوفاة.

خامساً- النـزعة السياسية:

وتبدو بارزة جداً في محاولة الاستشراق: الإحاطة الشاملة بأهداف العرب الاجتماعية وغايا م السياسية، واستراتيجيتهم القومية، واستقلالهم الاقتصادي وتصورا م النظامية وغيرها من المعضلات، وأنتج الأدب الاستشراقي في هذا ا ال، قديماً وحديثاً، عدداً لا حصر له من الدراسات والمؤلفات، بعضها قيمة بناءة والأخرى هزيلة تافهة فأولها قد وضعت في محاولة صادقة للتعرف إلى حياة العرب السياسية وأطوارها حتى أعلن أصحا ا صراحة، "أن الآراء المألوفة عن الشرق تحتاج في الجملة إلى تصحيح كبير، ويجب أن يكون لها اعتبار فيما يتعلق بتاريخ الإسلام

طوال الفترة التي كان العرب فيها هم الأمة الحاكمة، وإن السياسة كأي شيء آخر، كالحضارة مثلاً، هي الموضوع الذي تحتل هذا المكان الأول وتستأثر بالاهتمام، ولم تكن سياسة العرب عبارة عن فكرة الشرقيين عن القدر المحتوم .. بادية في ثوب الحكم الاستبدادي المطلق، بل كانت شأناً مقدساً عند جميع المسلمين اشتركوا فيه بأرواحهم وجوارحهم وإن كانوا لم يفهموا طبيعة الجماعة الإنسانية وحدودها " حيث طالب فلهوزن أولاً بضرورة تغيير آراء الغرب المعتادة عن الشرق وروحه، واعترف صراحة أ ا تحتاج إلى تصحيح شامل لأن أغلبيتها فاسدة واستنتج ثانياً أن دراسة السياسة العربية تعطي فرصة حقة للقيام بتغيير تلك المفاهيم الباطلة، إذ العرب لم يقفوا مكتوفي الأيدي إزاء الأحداث السياسية المتولية في حيا م وإنما اشتركوا فيها بكل ما كان في وسعهم واستطاعتهم من قبل ذلك أشار فلهوزن إلى المشكلة الأساسية التي كانت تعترض استقرار القانون السياسي في الدولة الإسلامية، الذي لم يتمكن من ملاحقة تطور القوة السياسية فيها إ ا مقابلة خطيرة، ولكن لا نوافقه فيما ذهب إليه، إذ نبني على أساسها حكماً فاسداً من أساسه يتعارض مع مفهومنا لأحكام القرآن في هذا الشأن من كل الوجوه، وذلك حين يقول: "ولم يستطع القانون السياسي أن يلاحق نمو القوة السياسية المتزايدة، ولم يكن في التراث العربي القديم ما يمكن أن يؤخذ من قانون عملي لتنظيم الحياة العامة للدولة، ولا كان يمكن أن يؤخذ هذا القانون من مجرد فكرة لحكومة الثيوقراطية، ولم يلبث المسلمون أن أحسوا ذا النقص عندما نشأت المشكلة الخطيرة، مشكلة من الذي له الحق في الرياسة العليا في الدولة الدينية؟ "، إننا نوافقه فيما يتعلق بعدم وجود القانون العلمي لتنظيم الحياة للدولة في التراث العربي القديم، ولكنا نخالفه بأن القانون السياسي الإسلامي لم يستطع أن يلاحق في نموه القوة السياسية المتزايدة ونرى أنه وغيره ممن شايع هذا الرأي قد أخطأوا في هذا، إذ الحقيقة ليست كما فهموها، بل إ ا على عكس ذلك تماماً لأن أحكام الإسلام السياسية كانت وما زالت، أرقى من الوعي السياسي الذي كان يسود ا تمع الإسلامي حينذاك ولا يزال يسوده حتى الآن وسيسوده في المستقبل القريب وربما البعيد كذلك.

هذه هي الحقيقة التي لابد من الاعتراف ا، ولا ندري كيف لم يلاحظها محمد أبو ريده، لأن الأحكام الإسلامية أحكام مطلقة صالحة في كل زمان ومكان ولكن كل ما حدث أن جرى بعضهم كما يجرون، الآن كذلك وراء أطماعهم ومصالحهم، وحسبوا أ م أولى للحكم من غيرهم، وأ م أصلح له ممن سواهم، لأنه "منذ ذلك الحين صار للسيف القول الفصل في أمر رياسة الحكومة .. وفتح باب الفتنة ولم ينسد بعد ذلك أبداً انسداداً تاماً، ولم يعد ممكناً منذ ذلك الحين المحافظة على الوحدة .. إن الجماعة قد انشقت وتفرقت شيعاً وأحزاباً، كل منها يحاول أن يفرض سلطانه السياسي وأن يلجأ للسيف تأييداً لإمامة جديدة على الإمام الحاكم بالفعل" وحقاً أنه منذئذ تشعبت في العالم العربي نزعات سياسية وتفرعت فرق دينية، واتسعت الخلافات بحيث أصبحت الوحدة أضغاث أحلام، وقد أدى هذا إلى نتائج بالغة الخطورة يعانى منها العالم العربي حتى الآن، إذ "حدث اضطراب كبير وكان الاتساع الهائل لمسرح تلك السياسة واشتمال ذلك المسرح على أمم وبلاد من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلسي لا يجعل الإلمام ا والإشراف عليها أمراً سهلاً[1] "، ومع ذلك فهناك جهود جبارة يقدمها بعض قادة العرب المخلصين للإسلام والعروبة مما لابد أن تأتي بنتائج مثمرة فعالة[2].

وبالقدر الذي ركزت فيه فلسفة الاستشراق على أحوال العرب السياسية القديمة ركزت بالقدر نفسه على أحوالهم الحديثة، وربما فعلت ذلك بعمق أشد حيث تطرقت إلى مظاهر حيا م الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من جميع نواحيها، مبتدئة بدراسة الإسلام وبنيانه ونظامه السياسي، ثم منتقلة بين أوجه نشاطه المتعددة وحياة شعوبه الاجتماعية وهاهو ذا مورو بيرجر يدرس في كتابه "العالم العربي اليوم" بأقسامه الثلاثة كل ما يتعلق بالعرب وحيا م الاجتماعية والسياسية، والتغيرات التي حدثت في مجتمعهم منذ أقدم العصور إلى الوقت الحاضر ففي القسم الأول يتناول بيرجر العرب والمسلمين خلال تاريخهم وشخصيتهم، فيدرس العالم العربي والخلفية

---

(١) ى. فلهوزن، المرجع السابق ص ٦٩.

(٢) الأهرام ٣ أغسطس ١٩٧٢ بشأن إعلان الوحدة الكاملة بين مصر وليبيا.

الإسلامية تمعه ثم سبل المعيشة فيه والتوازنات المختلفة في بنائه الأسرة، وأخيراً يبحث في الأسرة والقيم والشخصية وفي القسم الثاني يدرس المؤسسات الاجتماعية والحياة الاقتصادية والأحوال السكانية والأسس الاجتماعية للمنظمات السياسية والعقائد وطنياً وقومياً ودولياً، وفي القسم الثالث يبحث في الأنظمة والحكم العسكري ومتطلبات العصر الحديث والتغييرات الاجتماعية وأبرز ما في دراسة بيرجر هذه دراسة توازنات الإسلام الثلاثة وأولها الوازن الديني والدنيوي، وبعد أن أبدى ملاحظته بان الإسلام يظهر للمراقب الغربي متناقضاً فهو دين يتطرق إلى كل مظاهر الحياة الاجتماعية إلا أنه يبدو "دنيوياً" في حقيقة صلته الوثيقة بالشئون الدنيا، وقبوله للعالم كما هو أنه يقرر بأنه لابد أن "يتكشف التوازن الديني والدنيوي في موقف الإسلام من حرية الإرادة والجبرية، وهي مشكلة دائمة من مشاكل النظم الدينية، وفي القرآن عناصر تقف مع كلا جانبي الحياة، وأن الإنسان لا يملك أن يغير مصيره "، ثم يبرهن على مذهبه بالآيتين: ﴿**قل لن يصيبنا إلى ما كتب الله لنا**﴾ و ﴿**إنا كل شيء خلقناه بقدر**﴾، ومن الجلي أنه لم يذهب بعيداً فيما يتعلق بالأحوال الاجتماعية وتقلبا ا، ولو استدل بالآية الثالثة في هذا الشأن لاستقام له الأمر والفهم معاً، وهي: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" وثانيها التوازن الفردي والاجتماعي، حيث "يبدو ا تمع العربي الإسلامي متناقضاً لدى المراقب الغربي ليس للتوتر بين عناصره الدينية والدنيوية فحسب ولكن أيضاً في الطريقة التي يتم ا انغماس الفرد في الجماعة في مساواة صارمة، لقد كان العرب في معظم تاريخهم طوائف من الجماعات أكثر مما كانوا طوائف من الأفراد، فقد كانت الأسرة والقبيلة هما الرابطة الاجتماعية التي ينتسب الفرد من خلالها إلى الآخرين وإلى الحكومات[1] " والغريب حقاً أن يتضايق م . برجر من فناء الفرد في الجماعة في الحكم الإسلامي ولو نظر إلى الآية "إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً"[2] لفهم طبيعة هذا الانغماس الاجتماعي في الإسلام وأهميته ولكنه للأسف لم يفعل ذلك،

---

(١) م. بيرجر، المرجع السابق ص ٤٤.

(٢) آل عمران ١٠٣.

وثالثها التوازن الصحراوي المدني، إذ "الإسلام دين مدني انبثق من الحاجات والرغبات المدنية، بيد أنه ارتبط بشكل وثيق من نواح كثيرة با تمع الصحراوي حول مكة ".

وبعدئذ قام برجر بعملية المسح التحليلي للعالم العربي اليوم، فدرس اتجاهاته الفكرية والسياسية ومشاكله الاجتماعية والقومية وطموحه الثوري والحضاري، حيث "يظهر العرب، في تعرضهم لقرون من الركود ولإحساسهم بالمذلة .. ولشعورهم بالخيبة في مسعاهم .. بمظهر من تأثرت كبرياؤه تأثيراً ذا وجهين: إكبار الذات وفي الوقت نفسه الحكم عليها .. ويعتبر إكبار الذات، البارز للعيان كثيراً في القومية العربية، ميزة طالما طبعت القوميات الأخرى التي كان عليها أن تتصارع من أجل التعبير عن ذا ا ضد القوى القهرية الخارجية، ولكن قد يكون إكبار الذات هذا عند الفرد العربي في علاقاته اليومية مع الآخرين منعزلاً تمام الانعزال عن الشئون السياسية والقومية، ويبدو أن العرب يخضعون لباعثين أساسيين متناقضين: الأنانية والانسياق، ويأخذ الأول شكل إثبات الوجود أمام الآخرين والعزة والحساسية من النقد، ويبدو الثاني في الخضوع لبعض قواعد الجماعة المعترض عليها وعدم القدرة على توكيد استقلاله كفرد في وثوق وحزم.

وأخيراً تناول بيرجر حياة العرب السياسية في الآونة الأخيرة وثورا م الحديثة، فيقرر بعد دراسة مستفيضة أ م يسعون نحو علمانية الدولة وسياستها حيث يغضون أبصارهم عن موقف الإسلام في هذا الشأن و "من وجهة عملية فقد أصبحت دعوى فصل (الدين) عن (الدولة) أمراً ثابتاً في العالم العربي الإسلامي، فهما منفصلان في الواقع بصرف النظر عن المطامع النظرية والأصولية والدعوى الحقيقية مزدوجة:

أولاً- إلى أي حد يجب على القوميين العلمانيين أن يستمروا في استعانتهم بالولاء الديني لكي يعبئوا الشعور الشعبي في مصلحة سياستهم الخارجية والداخلية؟.

ثانياً- إلى أي حد يثبت أن الولاء الديني هو سد في وجه الأهداف المعاصرة للقوميين؟ وفيما يختص بالنقطة الأولى لاشك أن الزعماء السياسيين سوف يستمرون في الاعتماد على العواطف الإسلامية في يئة المشاعر ضد النفوذ الغربي أو الأجنبي

أما على الجبهة الداخلية فسوف يستمرون في إخضاع الأشكال السياسية للوحدة الإسلامية الأصولية، بينما يسعون في الوقت ذاته إلى تحويل الروابط الدينية للشعوب نحو مجالات غير سياسية، وإبدالها بالولاءات العلمانية الأكثر توافقاً مع الأهداف القومية، وأما عن الدعوة الثانية: فالإسلام لم يكن ولن يكون على الأرجح سداً خطيراً في وجه التعاصر بمعنى أن تعاليمه تمنع المعاصرة بشكل سافر أو بمعنى أن الزعماء الدينيين يسعون إلى يبج الكتل الشعبية ضد التعاصر[١] ".

وينهي بيرجر دراسته بعدة حقائق أهمها أن العالم العربي قد قام بجهود جبارة في استرداد حريته واستقلاله وبناء مجتمعه وأنه الآن في حالة الصعود السياسي والاجتماعي والاقتصادي والصناعي على حد سواء.

ومن الجلي الآن أن نزعة الاستشراق السياسية لها أهمية كبرى لابد من العناية ا ولنأخذ كتاب ليونارد بايندر[٢] "الثورة العقائدية في الشرق الأوسط" دليلاً على ذلك حيث يؤكد مراراً وتكراراً أن التطور العقائدي في المنطقة التي يبحث فيها يثيرا اهتماماً بالغاً في الغرب والشرق معاً، ويركز العناية على ناحية بالغة الأهمية "هي إدراكها المشترك للحقيقة الواقعة وهي أن الإيمان الديني الإسلامي كان يسيطر حتى سنوات قليلة مضت على الحياة السياسية في هذه المنطقة" وعلى الرغم من الاختلاف البين في القضايا التي يثيرها المهتمون" إلا أ ا تشابه في الهدف تمام التشابه ولكنها تتلخص في التساؤل عما إذا كان الدين قد فقد نفوذه كمقرر سياسي وما إذا كانت الأوضاع المادية المتبدلة هي السبب في هذا التطور الذي حدث[٣]" والتأول في حد ذاته خطير لأنه يثير قضية وضع الإسلام في الوقت الحاضر في ا ال السياسي وأثره في

(١) م. بيرجر، المرجع السابق ص ٢٧٩/٢٨٠.

(٢) المستشرق الأمريكي الذي أتقن العربية والفارسية والأردية، الأستاذ للعلوم السياسية في جامعة شيكاغو بأمريكا وقد قضى عدة سنوات في العالم العربي الإسلامي على حساب المؤسسات الأمريكية المختلفة للبحث في الأمور العقائدية فيه.

(٣) ليونارد بايندر، الثورة العقائدية في الشرق الأوسط ص ١٥ ترجمة خيري حماد دار القلم ١٩٦٦.

الاتجاهات السياسية في العالم العربي المعاصر ويتجلى بوضوح أن منهج بايندر يختلف عن منهج بيرجر اختلافاً كلياً منذ البداية، فبينما يبدأ بيرجر بدراسة الإسلام باحثاً في التوازنات التي أحدثها ظهوره لكي يصل إلى النتائج المترتبة أساساً على ذلك يبدأ بايندر من الافتراض الواقعي الصارخ باعتباره مساعداً فعالاً لأداء مهمته "ومن الواضح أن المهمة التي أخذ ا على عاتقي في هذا الكتاب ستسهل نتيجة البدء من وضع معين ومحدد وهو الافتراض بأن الدين الإسلامي، كان هو المسيطر على الأوضاع السياسية، ولعل هذا هو السبب الذي يدفعنا إلى التركيز على التطور المذهبي، لا على أصل المذهب وطبيعته، فنحن لم نجعل من رجل القرون الوسطى نقطة بدايتنا، ولذا فلسنا في حاجة إلى الحديث عن النظرية المطلقة للمذهب الذي ظهر أول ما ظهر في بداية القرون الوسطى"[(١)].

وبعدئذ أخذ بايندر يدرس العلاقة المذهبية بين القومية والسياسة من ناحية، وبين الإسلام والسياسة من ناحية أخرى، ثم انكب باحثاً في الطريقة البارزة التي كانت الفلسفة الإسلامية تعالج ا الأضداد المتباينة مركزاً دراسته على المحاولة التي قام ا الإمام الفليسوف محمد عبده للتوفيق بين العناصر الثلاثة: العقل والدين والسياسة التي ظلت محوراً أساسياً في فلسفته كلها حيث أضاف عنصراً مقابلاً، ثالثاً: وهو تقسيم السياسة إلى عنصرين تقليديين متقابلين في الفلسفة الإسلامية، وهما: الدين والعقل، إذ التوفيق بينهما الذي أحرزه فلاسفة الإسلام بجدارة لا نظير لها يعتبر بحث من أعظم نتائجها منذ نشأ ا حتى عبقرية ابن خلدون، وبعد أن بدا لبايندر أن النصر الكامل للفكرة القومية يلوح في آفاق المنطقة إزاء الأساليب التي اتبعت في تحرير العواطف الشخصية من سيطرة الفكر الديني اندفع دارساً للأثر الذي خلفه الاعتدال العقائدي الناشئ في ا تمعات السياسية ومفترضاً "أن ا تمع السياسي هو ثمرة العرف أكثر منه شهرة الطبعية، وأنه يحاول تفهم الخصائص العرفية على صعيد العملية الاجتماعية التي تلعب فيها العقيدة أو المذهبية دوراً مقرراً جزئياً ليس إلا[(٢)] "

---

(١) ليونارد بايندر، المرجع السابق ص ١٥.

(٢) ليونارد بايندر، المرجع السابق ص ١٧.

حتى وصل إلى تحليله للتركيب البعثي في الشام، ثم قام بتشريحه للتركيب الناصري في مصر ونموه المتزايد في المنطقة بأسرها مفضلاً إياه على التركيب الأول وأي تركيب آخر في العالم العربي كله لأسباب واضحة لا حاجة بنا إلى ذكرها وأخيراً يتناول أثر الثورة العقائدية في العالم العربي على سياسته الدولية وانفتاحه نحو ا تمع الدولي باعتباره جزءاً لا يتجزأ منه.

ومن نافلة القول الإشارة إلى مدى أهمية نزعة الاستشراق السياسية وضرورة دراستها لأن أثرها في مفاهيم الإسلام الحديثة يعد من أهم ما يجب أن يهتم به الباحث الإسلامي المعاصر، وذلك لكي يستطيع أن يحدد موقفه من المواجهات التي يصادفها مجتمعه والهجمات التي تنهال عليه.

وتلكم هي النـزعات الرئيسية في فلسفة الاستشراق التي تحاول جدياً إيجاد المركبات للمعارف الإسلامية جميعها وفهم تجربة الإنسان العربي الإسلامي في طبيعة حياته واتجاهاته فيها أ ا جميعاً تحاول تكوين نظرة شاملة إلى الكائن العربي الإسلامي بكل ما فيه من معنى ومغزى وعلى هذا الأساس، ففلسفة الاستشراق إذن هي علم كلي تاريخي، اجتماعي ديني وأدبي في الوقت نفسه حيث تصبح دراستها ضرورة لابد من القيام ا والبحث فيها فهي إذن دراسة أسس الاستشراق ومفاهيمه ومزاعمه ونظرة إلى الشرق وآدابه، وأخيراً فإن فلسفة الاستشراق لابد أن تبحث في اختلاف آراء الأقطاب ومناهج الأعلام في الشرق والغرب وما بينهما من اتفاق واختلاف ولا شيء أجدى نفعاً للعلم والفن معاً من الصراع والنـزاع والنقد والتحليل في مجال الأفعال والاتجاهات على أساس أن يظل رائدها دائماً الموضوعية والإخلاص للحقيقة والمنطق على حد سواء.

(د) مدارس الاستشراق:

يعد البحث في مدارس الاستشراق ذا صعوبة بالغة إذ لم يتطرق إليه الدارسون إلا في حالات نادرة حتى الذين بحثوا فيها ذهبوا مذاهب مختلفة يستحيل التوفيق بينها ويصعب قبولها كلها إلا بحذر شديد وحرص بالغ وإن اعترف الجميع بوجودها وأشادوا بأهميتها، وضرورة البحث فيها.

وقد بحث فيها بطريقة أو أخرى، كل من محمد الهراوي ونجيب العقيقي ويوسف داغر وغيرهم.

أما الهراوى فنراه يقول في دراسة مدارس المستشرقين وقد قسمنا المستشرقين ثلاث فرق، قسم يختص بمباحث القرآن، وقسم يختص بمباحث سيدنا محمد ﷺ، وقسم يختص بالتاريخ العربي الإسلامي، على أن واجبنا أن ندرس كل مستشرق من جميع نواحيه وندرس كل مؤلفاته خصوصاً إذا كان ممن يبحثون في القرآن أو حياة سيدنا محمد لأن الخطأ اللفظي في كلمة عربية قد يجر إلى البحث في العقائد الإسلامية وقد يكون له أثر شديد في الإسلام نفسه ويبدو جلياً أن الهراوي يمزج بين اتجاهين: موضوعي وذاتي ففي الأول ينشد دراسة الاستشراق على أساس تخصص أصحابه قد قسمهم إلى ثلاث فرق تم الأولى بدراسة القرآن والثانية بدراسة محمد عليه الصلاة والسلام، والثالثة بدراسة التاريخ العربي الإسلامي، متجاهلاً البحث في ا الات الأخرى في الدراسات العربية الإسلامية لدى علماء المشرقيات، وفي الثاني يرى دراسة كل مستشرق على حدة، وخاصة إذا كان من أولئك الذين يهتمون بالقرآن الكريم أو برسول الله ﷺ معتمداً في رأيه على العلاقة الوثيقة التي تربط بين اللغة العربية والعقائد الإسلامية إلى أن يقول، وقد "خرجنا من كل مباحثنا هذه إلى أن المستشرقين يتعمدون عند البحث في كل ما يختص بسيدنا محمد عليه الصلاة والسلام أن يغلفوا استنتاجا م العلمية بآرائهم الشخصية على ما فيها من خطأ وما فيها من غرض تمليه عليهم روح الاستعمار ومقاومة الإسلام في شخصية سيدنا محمد ﷺ وسلم أو في القرآن نفسه[(١)] ".

---

(١) حسين الهراوي، المرجع السابق ص ٧٣.

أما العقيقي فقد درس الاستشراق من كل جوانبه وعقد فصلاً خاصاً بعنوان "مدارس الاستشراق" متخذا الذاتية لا الموضوعية، أساساً لدراسة هذا الجانب من الاستشراق معتمداً على المدرسة السياسية قائلاً: "آن لنا أن نبحث الاستشراق منظماً بعد أن مررنا به منثوراً ونشرع فيه حسب سني الاستشراق والولادة معتمدين أولاً على المدرسة السياسية ولئن ذكرنا اسم تلميذ ولم نذكر اسم أستاذه، ولئن أغفلنا ذكر التواريخ فقدمنا من كان أولى بالتأخير فلضياع هذا التاريخ وعدم عثورنا عليه بعد أن جهدنا في التفتيش في ا لات والتواريخ"، ثم قام بذكر حوالي ثمانين مستشرقاً مع ذكر ميلادهم ووفا م وأبحاثهم العلمية إلى أن اقترب من اية الفصل حيث أضاف "ومن المستشرقين من لم يقصر جهوده على الآداب فتحول إلى العاديات والتنقيب عن الآثار وأشهر هؤلاء: شامبليون، ماريت، ماسبرو، يوتا، مورغان، غوتيه، فيان، وكريه" ويبدو للمرء أنه اعتمد على المدرستين الأساسيتين وهما: المدرسة السياسية والمدرسة الأثرية ولكل منها خصائص ومميزات فالأولى: تبحث في الأدب والأخرى تم بالآثار غير أنه لم يقف عند هذا الحد، بل واصل دراسته للاستشراق على أساس التوزيع الجغرافي فأشار إلى علمائه وجهودهم من كل دولة على حدة، وهذا ما فعله أيضاً في كتابه "المستشرقون" في ثوبه الجديد حيث لم يعقد بحثاً مستقلاً في مدارس الاستشراق، بل لم يذكرها على الإطلاق، ومع ذلك فمن الجلي أنه يمسك ائياً بالتوزيع الجغرافي، لأنه اتجه إلى دراسة الاستشراق وعلمائه وجهوده ومتاحفه ومراكزه ومجلاته ومؤسساته فعقد فصولاً خاصة مبتدئاً بفرنسا ثم إيطاليا فانجلترا، فإسبانيا والبرتغال والنمسا وهولندا وألمانيا وبولونيا والدانمرك وسويسرا وا ر وروسيا والولايات المتحدة وبلجيكا وتشيكوسلوفاكيا وفنلندا ورومانيا ويوغسلافيا ومنتهياً بالمستشرقين الرهبان واللبنانيين.

أما داغر، فقد أفرد صفحات عديدة في كتابه "المصادر الأدبية" تناول فيها مدارس الاستشراق بشيء من الإسهاب، ومن الجلي أنه هو أيضاً قد بنى مذهبه على أساس التوزيع الجغرافي ولم يفعل ذلك فيما يتعلق بالمستشرقين فحسب، بل فيما يتعلق بمناطق اهتمامهم ا وبحثهم فيها فعنده "أن علم الاستشراق هذا له مدارسه الخاصة والمقصود "بالمدارس" التيارات والمذاهب الخاصة للحركة الاستشراقية في

الدول الأوربية التي ضت بأسبا ا وطبعتها بطابع قومي وطني، فهناك مدرسة رومانية أو بابوية، وأخرى فرنسية، وغيرها الإنجليزية، وأخرى ألمانية، وروسية، وأسبانية، وهولندية، وإيطالية ولكل هذه "المدارس" منهجية علمية خاصة ا تفردها وتميزها وخصائص علمية تفرق بينها وتميزها عما سواها وتحمل في جميعها الطابع الخلقي المميز الذي يطبع شعباً محدداً في الزمان والمكان والعرق والعنصر، ولكل مدرسة من هذه المدارس العلمية "مدى" أو مجال علمي خاص ا قصرت أو تكاد تقصر عليه نشاطها العلمي الاستشراقي فتؤثره بعنايتها وتقتله درساً وتتدارس مقوماته، وخصائصه وتمعن في التنقيب والتحليل ما عن لها الإمعان والإيغال في مجال البحث، وهذه المدرسة المعنية قد شوق في سبيل "مداها" العلمي جيلاً بل أجيالاً من الباحثين المنقبين في سبيل ناحية معنية من نواحي الاستشراق في موضوع ما، أو بلد ما، قد لا تكترث بغيره من الموضوعات المعني ا في بلدان أخرى إلا بقدر ما تتصل مظاهر مدنية هذا القطر بمظاهر مدنية قطر آخر أو أقطار أخرى تلابست أحداثها التاريخية وتعاظمت وتراكبت فتفاعلت وانفعلت[1]. والجدير بالذكر أولاً أنه ذهب إلى أن الحيز المكاني للاستشراق هو الذي يحدد طابعه، وطابع مدرسته أيضاً، حيث نجد عدد مدارس الاستشراق بقدر عدد البلاد التي تم بدراسة الشرق وآدابه وأكد ثانياً أن مزايا هذه المدارس هي التي تفردها وتميزها عن سواها، إذ كل منها تحمل طابعاً خلقياً يختص بشعب دون غيره ويبرهن ثالثاً بأن لكل منها دائر ا الخاصة ا تصرف نشاطها العلمي كله فيها وقلما تم بميدان آخر إلا بقدر ما يتصل بموضوعها ومما لا يخفي على أحد أن هذا الاتجاه له ميزاته وخصائصه حيث يبدو بناء لدراسة فلسفة الاستشراق ومحاولة رؤية الشرق في كل زمان ومكان، مثلما يحاول الفيلسوف أن يرى العالم على هذا النحو.

وعندما يعدد داغر خصائص مدارس الاستشراق فإ ا "علمية مطلقة مع كل ما للعلم الحديث من مقتضيات وموجبات .. نقدية محللة، ناخلة مغربلة، تتجلى فيها روح النقد العلمي المقارن دون مراعاة أو محاباة لأي عامل من عوامل الأثر والغرض

---

(١) يوسف أسعد داغر، مصادر الدراسة الأدبية ٧٧٤/٢.

نموذجية قياسية بمعنى أن المستشرق يتناول بحثه على وجه من منطق العلم ووجوه البحث في الطريقة والسياق والاستطراد والتوسع والغرض والبسط، بحيث تتضح أمامك المعالم وتستبين الأهداف .. موسوعية أو جامعية بحيث أنه إذا تناول مستشرق موضوعاً ما استفرغ منه المناحي واستظهر منه الخواني فلا يدع فيه مزيداً لمستزيد، كل هذا في وضوح وجلاء ونقاء، ونصاعة.

وهذه المميزات الفارقة المفردة التي تتسم ا المدارس الاستشراقية تعرق أصولها في حياة الأمة القائمة فيها، فتتصل بغرائز طبعية أو منقبية لشعب ما من شعوب أوربا التي أسهمت ما وسعت الطاقة في الحركة فأفرغتها في قوالب ومميزات تميزت ا[١] ".

وإذا أخذنا تلك المزايا والخصائص التي أشار إليها الباحث وضعناها في ميزان النقد الواعي لوجدناه مبالغاً بقدر كبير، فهي في تصوره علمية مطلقة نقدية محللة نموذجية قياسية موسوعية جامعية لا تدع مزيداً لمستزيد كلها جلاء ونقاء وأن لها مالا حصر له من الصفات الحسنة التي تدل كلها على حقائق كاملة تميزها بالنفاذ إلى خفايا التتبع الجاد وراء الرأي الثاقب والعلم المطلق إ ا في نظره مثالية لا شبهة حولها ولا مناقشة في قيمتها ولا شك في نتائجها.

وبعد أن مر الباحث بتلك المزايا مر الكرام، تتبع مدارس الاستشراق واحدة إثر أخرى مركزاً جهوده على دراسة سبع مدارس رئيسية: الفرنسية، الإنجليزية، الألمانية، الروسية، الإيطالية، الأسبانية، والأمريكية مشيراً إلى خصائص كل منها، ومناهج بحثها ومناطق اهتمامها وميادين نشاطها، ومميزات أصحا ا.

أما المدرسة الفرنسية[٢] فتتميز (بالوضوح في الإفصاح والجلاء في التعبير والدقة في البحث" فصاحبها يحاول على الدوام "أن يعطيك عن الموضوع الذي يبحث فيه أصدق صورة وأتمها مجلوة بعبارة ناصعة واضحة لا يواجهها لبس أو

---

(١) يوسف أسعد داغر، المرجع السابق ٧٧٤/٢ - ٧٧٥.

(٢) يوسف أسعد داغر، المرجع السابق ٧٧٦/٢.

غموض" وتركز اهتمامها على حضارات الشرق المختلفة عامة وحاضرة الهلال الخصيب خاصة، ثم أفريقيا الشمالية كلها، والدول الإسلامية كذلك.

وأما المدرسة الإنجليزية، فتتميز "بما يتميز به الإنجليزي من أخلاقية ومناقبية، وصفائية" فصاحبها باستمرار "دؤوب، صبور، جليد في بحثه يقلبه على وجوهه المختلفة. دون أن يتأثر أو تبدو عليه مظاهر الانفعال حتى يستفرغ كل مدلوله .. فهو إلى هذا واقعي، موضوعي ينفر من العندية والتجريد"، ويمتد اهتمام هذه المدرسة إلى حضارات الجزيرة العربية وما جاورها عامة ومدنيات الأقطار التي ارتبطت بريطانيا بتاريخها بشكل أو آخر خاصة.

وأما المدرسة الألمانية، فقد اعتمدت أصلاً على المدرستين السابقتين، ومزاياها "الإيغال في البحث والتغلغل بين مجاهله وارتياد أقصى حدوده على شكل من التدقيق" جرياً وراء "نظريات وآراء تسبح في سديم الفكر المتقلقل المتأرجح وسعياً وراء نظرية جريئة بناءة إنشائية ولو أدى ذلك إلى معارضتها رأياً عاماً قائماً" وبسطت نشاطها العلمي إلى الشرق كلها قديمة كانت أم حديثة إذ لم تكن لدى الألمان مستعمرات خاصة م سوى ما حصلوا عليه قبيل الحرب الأخيرة[1].

وأما المدرسة الروسية[2]، فلها "ميزا ا ومداها الخاص" فاستشراقها "لا يخلو من عمق في النظر، ورأي صائب دقيق، تأليفي وتحليلي في آن واحد .. فهو دقيق، واضح، جلي، موضوعي، واقعي" واختارت أن يكون ميدا ا العلمي منطقة آسيا الوسطى وما يتعلق بحضار ا القديمة والحديثة، وعلاقتها بالحضارة البيزنطية التي أسهمت في تكوين العقلية الروسية بقدر كبير، ويبدو أ ا وسعت نطاقها في السنوات

---

(١) محمد علي حيثو، ورقة من تاريخ الاستشراق الألماني مجلة فكر وفن طبعة عام ١٩٦٦.

(٢) كيفروك ميناجيان، الاستشراق في الاتحاد السوفيتى مجلة اللسان العربي م ٧ جـ ١ يناير ١٩٧٠ ص ٣٨٣/٣٨١ المكتب الدائم لتنسيق التعريب في العالم العربي الرباط، حيث نجد إشارات وافية إلى البحوث التي قدمت إلى المؤتمر الثالث للمستعربين السوفييت الذي انعقد ٢٣ - ٢٨ يونيو ١٩٦٩.

الأخيرة فأخذت تهتم بكل ما يتعلق بالعالم العربي واتجاهاته الحديثة ومشاكله المعاصرة[٣].

وأما المدرسة الإيطالية، فلها طريقتها ومذهبها "يهمها قبل كل شيء الوضوح والجلاء" ونشاطها الاستشراقي الذي "تمركز في الفاتيكان انصرف إلى الدروس الكتابية وما يمت إلى هذه الدروس من بلدان الهلال الخصيب ولا سيما في فلسطين ومصر والعراق" واهتمت هذه المدرسة اهتماماً بالغاً بدراسة آثار العرب في صقلية وأفريقيا الشمالية والبلدان العربية الأخرى.

وأما المدرسة الأسبانية ، فلها دورها وقيمتها وخاصة إذا أخذت في الاعتبار تلك الثروة الثقافية الهائلة التي تركها العرب في أسبانيا كلها فهي "تعنى قبل كل شيء بالوضوح والجلاء، فتتنكب الأخذ بالنظريات القائمة على العندية والإبداعية" و تهتم بالحضارة العربية في أسبانيا اهتماماً بالغاً ثم المغرب وذلك لصلتها الوثيقة بتاريخه وحضارته وتزعم صراحة أن التراث العربي في أسبانيا جزء لا يتجزأ من تراث أسبانيا نفسها.

وأما المدرسة الأمريكية، فهي على الرغم من حداثة عهدها حيث إ ا امتداد طبيعي للاستشراق الإنجليزي فقد تأصلت جذورها وتكونت خصائصها وإن "تألفت في بدء الأمر من مستشرقين أوربيين ولبنانيين هاجروا إلى أمريكا "فهم الذين رسموا للأمريكيين الذين شغفوا بالدراسات العربية الإسلامية منهج البحث وأساليبه فيها وقد اهتمت هذه المدرسة بدراسة الشرق كله، وخاصة ما يتعلق بالعالم العربي من تقلبات سياسية وتطورات أيديولوجية، وخصائص فنية وثروات حضارية وفلسفة إسلامية وإحصائيات سكانية، وما شاكلها من معضلات وموضوعات[١].

مدارس الاستشراق الأخرى:

---

(٣) يوسف أسعد داغر، المرجع السابق ٧٧٧/٢.

(١) هـ . جيب، الدراسات العربية وشئون الشرق الأوسط في أمريكا، مجلة جمعية الفكر الليبية ص ٦٣/٦٩.

وفي وسع المرء أن يضيف إلى المدارس المذكورة مدارس أخرى مثل المدرسة الفنلندية والسويدية، والهولندية، والكندية، واليابانية، وا ـرية، والنمساوية، والتشيكوسلوفاكية، واليوغسلافية وغيرها، وإن كانت أقل قيمة ومنـزلة من المدارس السابقة سوى المدرسة الهولندية التي قد تضارع بقيمتها كلا منها على حدة، كما أن في وسعه أن يضيف إليها مدارس الاستشراق الرهبانية مثل اليسوعية، والفرنسيسكانية، والدومينيكانية، والبروتستانتية، والبندكنية، والكرملية وغيرها، مثل بعض المدارس الأيديولوجية كمدرسة الاستشراق الماركسية التي ظهرت أخيراً، وأن يبحث في خصائصها واتجاها ا ومميزا ا جميعاً ولكن لابد من الاعتراف أن ذلك لن يفيده كثيراً لأن كلاً منها على حدة تستمد أصولها وفلسفتها وعناصرها من هذه أو تلك من مدارس الاستشراق الرئيسية المذكورة لأ ا تابعة لها ومتأثرة ا بدرجة يصعب فصلها عنها فصلاً كاملاً.

ولنأخذ على سبيل المثال الحصر مدرسة الاستشراق اليوغسلافية التي كان المفروض فيها أن تكون لها خصائصها واتجاها ا ومميزا ا المنفردة لأ ا تملك عدداً هائلاً من المؤلفات والوثائق والمخطوطات بإحدى اللغات الإسلامية الثلاث: العربية والتركية، والفارسية، وإن كانت أغلبيتها باللغة الإسلامية الأولى (العربية) كما أن ثقافتها قد ظلت حتى الآن وثيقة الصلة بالحضارة العربية الإسلامية سواء كان ذلك عن طريق الأتراك أو عن طرق أخرى وقد فضل علماء المسلمين هناك وشعراؤهم وكتا م الذين يقرب عددهم من ألف استخدام إحدى اللغات الإسلامية الثلاث إلى عهد قريب، كما وجدت هناك مدارس إسلامية كثيرة حتى اية الحرب العالمية الثانية، وكان في إمكا ا أن تخرج العلماء والباحثين للقيام ذا الواجب العلمي الهام، وقد ظل أصحا ا على صلات وثيقة بالمراكز العلمية الإسلامية وخاصة في القاهرة والآستانة، كما كانوا على صلات وثيقة بالمراكز العلمية الأوربية وخاصة في فينا، وباريس، وبوادبست وغيرها، ومن هنا جاء توزيع مستشرقيها بين هذه المدرسة أو تلك وتتبعهم إياها وكل هذا وذاك يؤكد لنا أنه كان في وسع الاستشراق في يوغوسلافيا أن يلعب دوراً بالغاً وعظيماً في الدراسات العربية الإسلامية لا في حيزها الجغرافي فحسب، بل في أوربا كلها.

ولكن مما يبعث الأمل في نفس المرء هو أن الاستشراق اليوغوسلافي قد بدأ يشق طريقه إلى الأمام[1] وخاصة بعد الاعتراف بقومية المسلمين الذين أخذوا يبحثون في تاريخهم وتراثهم وحضار م.

ويكفي دليلاً على ذلك إصدار "معجم عربي صربو كرواتي" في جزأين ضخمين يقعان في أكثر من أربعة آلاف صفحة[1]، وانعقاد الندوة العلمية للحضارة العربية الإسلامية التي نظمها معهد الدراسات الشرقية بسراييفو في مايو ١٩٧٣[2]

---

(١) وجدير بالذكر هنا أن مصر قد شاركت في ضة الاستشراق اليوغوسلافي، إذ أوفدت بعض أساتذ ا لتدريس اللغة العربية وآدا ا في كليتي الآداب بجامعتي بلغراد وسراييفو كما استقبلت عدداً من المستعربين اليوغوسلاف للدراسة في الدراسات العليا بكلية الآداب بجامعة القاهرة، فمن أساتذة مصر قد نال اثنان منهم درجة الدكتوراه من الجامعتين المذكورتين وهما: كامل البوهي وحسين عبد اللطيف وكان موضوع رسالتيهما مأخوذاً من التراث العربي الإسلامي في يوغوسلافيا، وقد نال اثنان من المستعربين اليوغوسلاف درجة الماجستير من كلية الآداب بجامعة القاهرة وهما: عمر نافيتشفيتس ونافعة شلاكوفيش وكان موضوع رسالتيهما أيضاً مأخوذاً من التراث العربي الإسلامي هناك، والثالث من المستعربين اليوغوسلاف هو مصطفي هوميتش في سبيل الحصول على درجة الماجستير من الكلية نفسها، وهناك عددا من طلبة اليوغوسلاف يدرسون بجامعة الأزهر الشريف ومن بينهم نخص بالذكر زميلنا يوسف راميتش الذي يحضر رسالة الدكتوراه وموضوعها "أسرة المويلحي وأثرها في الأدب العربي الحديث" تحت إشراف الدكتور محمد عبد المنعم خفاجي ولم تزل توفد مصر أساتذ ا إلى هاتين الجامعتين لتدريس اللغة العربية وآدا ا فيها كما تستقبل المستعربين ٦ ليوغوسلاف للدراسة بجامعا ا.

(١) لقد قام بتأليف هذا المعجم الضخم توفيق مفتيش الذي قضى أكثر من خمسة عشرة سنة من عمره في تأليفه، وقام بمراجعته عبدالرحمن هوكيتش وهو من خريجي الأزهر، وقامت بإصدار جمعية العلماء في بوسنه وهرسك، وطبع بسراييفوا عام ١٩٧٣.

(٢) وقد أشادت مجلة "البعث الإسلامي" التي تصدر في سراييفوا في عددها الصادر من أول يونيو ١٩٧٣ ص ٩ ذه الندوة وعددت الأبحاث ودعت إلى مزيد منها.

حيث قدم بعض المستشرقين اليوغوسلاف أبحاثهم العلمية على أساس نظرة موضوعية، وسعة جديدة[٣].

وعلاوة على ذلك فإن هناك اهتماماً بالغاً بالمخطوطات العربية، والتركية، والفارسية التي تحتوى عليها "مكتبة غازي خسروبك" بسراييفو، وهي من إحدى أغنى مكتبات أوربا بالمخطوطات وتنوعا ا، ويقوم قاسم دوبراجا وهو أحد خريجي الأزهر، بجهد جبار الآن في سبيل إ اء تبويبها وتسجيلها وفهرستها.

ومع ذلك كله نرى أن أمام الاستشراق اليوغوسلافي الحالي إمكانيات ضخمة وآمالاً كبيرة لأن اتجاه يوغوسلافيا الجديد يقدم لعلمائها المستشرقين عناية أعظم رحباً، ودراسة أعمق جذوراً، وآفاقاً أوسع مدى، وهذا يفسر ازدياد عدد المستعربين والمستتركين والمستفرنسين على حد سواء[١].

---

(٣) وبإلقاء النظرة الفاحصة إلى الأبحاث التي قدمت إلى هذه الندوة يلاحظ أ ا تعالج ثلاثة مواضيع رئيسة وهي:

أولاً- الفلسفة العربية الإسلامية.

وثانياً- الفقه الإسلامي والدولة.

وثالثاً- الجمال العربي الإسلامي، ففي الموضوع الأول قدم صالح حاجعليتش، وهو من خريجي الأزهر، بحثه "الفلسفة العربية الإسلامية، تعريفها وأهميتها خلال التاريخ"، ونيدم فيليوفيتش "التصوف الإسلامي"، وجمال تشيهابيتش "بعض خصائص جلال الدين الرومي ونشأة الطريقة المولوية" وحسن سوشيتش "مشروعاً الفلسفة السياسية، ابن رشد وابن خلدون"، وفي الموضوع الثاني قدم محمد بكوفيتش بحثه "الحق في الإسلام"، وعلى صلايجيتش "بعض خصائص القانون الإسلامي"، ومصطفي أماموفيتش "الإسلام والدولة"، وفي الموضوع الثالث قدم سليمان جروزدانيش بحثه "المدخل إلى علم الجمال العربي الإسلامي"، وعلى بيتيش "فكرة الجمال في المصادر الإسلامية"، وخسر فوجيتش "الفروق بين الفن الأموي العباسة"، وعلى الرغم من أن هذه الأبحاث لم تأت بشيء جديد، فإننا نعتبرها بمثابة خطوة كبيرة خطاها الاستشراق اليوغوسلافي وفاء لمسئوليته التاريخية نحو ذلك التراث الضخم الذي يملكه المسلمون هناك.

(١) ويكفي الرجوع إلى كتاب:

ومهما يكن من أمر الاستشراق اليوغوسلافي وأهميته بالنسبة لنا بالذات، فإن المنهج العلمي هنا يقتضي منا أن نوجز الكلام فيه اعتماداً على رأي حسن فلشي، عضو مجمع اللغة العربية بالقاهرة المراسل الذي يقول: "إن أمام مستشرقي يوغوسلافيا واجبين مهمين: أولهما دراسة ماضينا خلال العصر العثماني، وكل ما يتصل بالحضارة العربية في هذا العهد بما يتضمنه ذلك من جمع الوثائق العربية وبحثاً ونشر تلك الوثائق التي كتبت باللغة العربية أثناء الحكم العثماني، وخاصة وثائق الأوقاف، والكتابات باللغة العربية ودراسة تاريخ المؤسسات الدينية والثقافية في ذلك العهد ومن ثم دراسة المخطوطات التي يبلغ عددها حوالي ١٥ ألفاً، ووضع الفهارس لتصبح هذه الثروة الدينية في متناول جميع العلماء في أنحاء العالم، وكذلك دراسة مختلف أنواع المدارس التي كانت اللغة العربية تحتل المكانة الأولى في مناهجها خلال خمسمائة سنة تقريباً والمواد التي كانت تدرس فيها والكتب التي كانت تدرس وطرق التدريس وغيرها ..

أما الواجب الثاني فهو تعريف الشعوب اليوغوسلافية بالعلوم العربية وحضارة العرب وآدا م والعمل على نشر اللغة العربية ومن بين الترجمات من اللغة العربية بعد الحرب أذكر ألف ليلة وليلة، وكليلة ودمنة، وطوق الحمامة لابن حزم الأندلسي، ومجموعة قصص محمود تيمور "زهرة من المرقص" ترجمت من الفرنسية، ومجموعة أخرى "مكتوب على الجبين" ترجمتها إلى اللغة الماكيدونية، و "يوميات نائب في الأرياف" لتوفيق الحكيم وعدد من القصص والقصائد وغيرها وبجانب ذلك نشرت مقالات عديدة في الآداب العربية القديمة والحديثة وبعض المقالات عن تأثير اللغة العربية في اللغة الصربية - الكرواتية، ومختلف عروض للكتب العملية العربية وغيرها، ومن الجدير بالذكر أنه أسس منذ عشر سنين في سرايبفو معهد الدراسات الشرقية الذي يقوم بإصدار مجلة علمية يكتب فيها المستشرقون اليوغوسلافي بينما أسست في العام الماضي جمعية المستشرقين اليوغوسلاف التي من أهم واجبا ا تشجيع

Bisera Nurudincvic, Bib liography of: yugoslav oretalistics ١٩٤٥-١٩٦٠, Sarajevo ١٩٦٨.

البحوث في ناحية الاستشراق وتنظيم الدروس والدراسات مما سيؤدى دون شك إلى تطوير الدراسات العربية بصورة عامة".

ولعل الباحث فيما يتعلق بمدارس الاستشراق يستطيع أن يسلك مسلكاً غير الذي سلكه كل من نجيب العقيقي ويوسف داغر، إذ يمكنه أن يقترب من مذهب الهراوي ويتوسع فيه فيتجه إلى المواضيع الرئيسية التي عني ا الاستشراق ويلجأ إلى الموضوعية التي ذكرناها من قبل وبذلك يمكن أن تكون لعناية الاستشراق بتلك العلوم أهمية خاصة لدراسة مدارسه المستقلة التي لها تاريخها وأساليبها، ومناهجها وقضاياها ومشاكلها ودوائر البحث، فيها لأن طبيعة اتساعها ومعضلا ا تتطلب هذا وحدود معرفة الإنسان تفرضه أيضاً.

إن مثل هذا الاتجاه قد يكون منطقياً ومقبولاً في دراسة مدارس الاستشراق لأنه أولاً يفرض التخصص ويجنب التكرار ويستلزم ويسمح بالتوسع ويتطلب رؤية التأثير والتأثر ويظهر الأخذ والعطاء وأخيراً يوجب الإطاحة بالحدود والمواقف في مجال واحد وعلاقته بالميادين الأخرى مما هو هدف العلم وغايته.

ومع ذلك فإننا نفضل البحث في مدارس الاستشراق اعتماداً على أساسها الجغرافي، وليس على أساسها الموضوعي، لأ ا الطريقة الوحيدة السليمة حالياً، إذ تكون الرؤية الاستشراقية أكثر عقلية وتاريخية وعلمية حيث تسمح بالنقد والمقارنة والتحليل على حد سواء، إذن فهي على أساسها وحدها تدفع بفلسفة الاستشراق إلى أعماق المعضلات العلمية وحل مشكلا ا المطروحة التي تتولد مع التجربة العربية الإسلامية المستمرة التي لا تعرف الانقطاع أو التوقف على الإطلاق.

ومن الجلي أن الباحث لابد أن يؤثر هذا المنهج في دراسة مدارس الاستشراق على غيره، إذ يتبين لكل ذي عينين أنه واقعي، موضوعي، علمي، نقدي، منطقي تحليلي، يتطلب منه رصانة العقل ودقة النظر وحصافة النفاذ إلى الموضوع وأبعاده المختلفة، بحيث يجب قبوله واتباعه كذلك.

والدارس عندما يفعل ذلك لن يكون أكثر قرباً إلى المنهج الحصيف فحسب، بل إنه سيتمكن من رؤية الاستشراق الشاملة، وعمليات أصحابه الفكرية ومحاولا م لفهم الإسلام بين أحداث التاريخ وقيمة التجربة البشرية فيه.

وعلاوة على ذلك فإن مدارس الاستشراق المذكورة تمكن لدراسة مذاهب الاستشراق المختلفة التي تنتهي إلى هذه المدرسة أو تلك، مما يؤكد مرة أخرى أن هذه المدارس وحدها تمسح بديناميكية البحث والتحرك الواسع في ميدان واحد من فلسفة الاستشراق، والقيام بمقارنة الأبحاث والمناهج والاتجاهات على حد سواء.

فهي إذن تعد دون شك منهجاً علمياً فريداً في دراسة فلسفة الاستشراق ومعالجة معضلا ا ودراسة مشكلا ا.

(هـ) قيمة هذه الفلسفة:

بعد دراسة فلسفة الاستشراق ومفهومها ونزعا ا ومدارسها، لابد من الإشارة إلى قيمتها لأ ا مرآة صادقة تنطبع عليها نفسية الغرب التي تدل دلالة لا شبهة فيها على ما يدور في خلدها.

ومما لاشك فيه أن لها قيمة كبرى للغرب والشرق معا، إذ فتحت أعين الأول على عالم جديد له تجربة بشرية غير تجربته، غني بروحانيته، سابق بحضارته، جذاب بسحره رائع بجماله ثري بمقدراته وأفكاره استطاع أن يخرجه من ظلمات جهالته إلى ضياء معرفته التي مكنته من القيام بنهضته العلمية وأسدت إليه وإلى الشرق خيراً لا يقدر بثمن. وأما الآخر فقد قامت باختراق أفقه الفكري وجاهدت في رؤية حضارته وآدابه وحاولت النفاذ إلى أعماق نفسه فجالت في جباله وأوديته ومكتباته جرياً وراء آثاره وبحثاً عن حقيقته تنشد المعرفة والاستفادة وفي أثناء ذلك أصابت أحياناً وأخفقت أخرى وكلا الأمرين من طبيعة البشر وسنة الحياة؛ كلتا الحالتين لهما عظمتها وجلالهما فلابد من تقدير قيمتها والاعتراف ا والبحث فيها إذ تخطت كل السدود للوصول إلى هدفها المنشود وهو معرفة الشرق وآدابه، "وكان من الصعب على أبناء الغرب أن يتفهموا الإسلام الذي هو عقيدة السواد الأعظم في بلاد الشرق الأدنى فهو نظام ديني اجتماعي يبعد عن مألوف بنى الغرب بعداً زمنياً ومكانياً في وقت واحد ولن يجد الغربي ذو العين الباصرة الفاحصة طريقاً لفهم الظروف الاجتماعية في بلاد الشرق الأدنى الإسلامية وتذوق ثقافتها خيراً من المعرفة الشاملة العميقة بالإسلام أحد العقائد السامية الجليلة ولعل مما يثير الأسف أن نلاحظ أن

الطريق الذي سلكه الغربيون دائماً لدراسة الشرق الأدنى، كان أشق الطرق وأكثرها خطراً وهو طريق الدين لقد ترك لنا الماضي عقبات تملأ هذا الطريق من الشك وسوء الفهم بل الكراهية جعلت من غير اليسير علينا أن نلتقي .. واليوم وبعد طول السير وصل بنا هذا الطريق الشاق إلى تبادل ثقافي نسبي يحمل رجل الغرب على أن يعترف بما في الإسلام من قيم ذات مغزى لرجل الشرق، بقدر ما لرجل الغرب في دينه من مغزى وقيمة[(١)]" وقد كانت العوائق بالغة وخطيرة في الوقت نفسه فكان من الصعب أن يتحرر الإنسان الغربي من أيديولوجية مجتمعه الذي كان يعيش فيه ورواسبه الفكرية التي كانت تحيط به وعقيدته الرسمية التي كانت توجهه فكرياً وعلمياً وفنياً، فميخائيل سكوت أصابه، من ترجمته ابن رشد، وروجر بيكون سجن لاعتماده على الفلسفة الشرقية وبوستيل وكان أعلم مستشرق في عصره يجله الملوك والأمراء اعتقل في سبيله وسيمون أوكلي انقطع لتدريس العربية في كمبريدج انقطاعاً عاد عليه وعلى أسرته بالإفلاس والسجن حيث أتم الجزء الثاني من كتاب تاريخ المسلمين ولي سترانج كف بصره فيه ولم ينقطع عنه، والأمير كيتاني أنفق ثروته الطائلة عليه .. وأفلس من بعده، وفرنيل لقي مصرعه في التنقيب عن الآثار فيما بين النهرين، وزنس ذهب ضحيته بعد أن كشف عن آثار اليمن ذهاب بالمر ناشر ديوان البهاء زهير متناً وترجمة شعرية بالإنجليزية وقد قتل في عودته من سيناء[(١)] ".

إ م وأمثالهم لم يترددوا في السير إلى مورد يقتلون فيه ظمأهم الشديد للشرق وحضارته، بل واصلوه بعزم وإصرار حتى وصلوه وأنتجوا عددا هائلاً من أعمالهم التي تدل على قيمة الفكر الاستشراقي وما قام به أصحابه من خدمة للفكر الإنساني بأسره.

لقد كان وراءه بواعث عديدة ولكن غلبت عليها جميعاً رغبة الإنسان الغربي في التعرف على أخيه في الشرق وتجربته البشرية بين مد وجزر، و "اليوم أرانا تبهرنا هذه القمم الشامخة ونتيه في عالم الخيال لما دبجته أقلام المستشرقين وإن أنكرناها

---

(١) ت. كويلرينج، المرجع السابق ص ١٢/١١.

(١) نجيب العقيقي، المرجع السابق ١١٤٩/٣.

يعترينا مركب النقص وفي كلتا الحالتين تصب هذه الدراسات في روحنا حرماناً مزدوجاً لا نستطيع التخلص منه إلا إذا تذكرنا السلم الذي وضعه المفهوم القرآني ليتسلقه الفكر الإنساني حتى يصل على درجاته إلى تلك الإنجازات التي يمن حتى اليوم على التقدم التكنولوجي مثل الحساب العشري أو الغباري والجبر والكيمياء وعدد من القوانين في عالم الكائنات العضوية والطبيعية والفلك، وإذا تذكرنا هذا المسلم فلنعلم أنه مازال تحت يد أو تحت قدم ا تمع الإسلامي، متى أراد استخدامه من جديد وحسبنا أن نقرر أن إسهام الفكر الإسلامي في تنمية تراث الإنسان العلمي لا تقدر فحسب بإنجازات يقررها أو ينفيها المستشرق، حسب هواه بل تقدر بالتغيير الجذري الذي أحدثه المفهوم القرآني في المناخ العقلي منذ كلمة اقرأ ".

ومن الجلي أن مالك بن نبي كان على حق عندما أقر بالحقيقة التي تتعلق بحيرة الإنسان الإسلامي عندما يواجه الأدب الاستشراقي حيث يشعر بالرضا وهو يطلع على اعترافه بأمجاده ويحس بالنقص وهو يصادق إنكاره دور المسلمين في التراث الإنساني يبدو أن مالك بن نبي لم يرض ذا ولا بذاك بل فرض على هذا الإنسان أن يستغل في مثل هذا الصدد مقياساً قرآنياً ثم يقرر قيمة هذا العمل الاستشراقي أو ذاك لأن المقياس الاستشراقي على الرغم من دراساته الهائلة لا يشير إلى منـزلة أولئك الأمجاد إذ التغيير الجذري الذي أحرزه المفهوم القرآني في ميدان العقل الإنساني هو المقياس الصحيح في نظره وليس غيره و "بالتالي ربما وجب علينا أن نستخلص من هذا العرض نتيجة تحدد موقفنا من إنتاج المستشرقين، فنقول أولاً إنه إنتاج لا يجوز نكران قيمته العلمية بل نراه أحياناً يستحق كل تقدير لما يتسم به من إنصاف أحياناً مثل ما خالفه سيديو، أو جوستاف لوبون أو آثين بلاتييوس، بالإضافة إلى طبعه بطابع أخلاقي ممتاز لا يمكن نكرانه كشاهد نزيه يعرف قيمتهم كعلماء، ولكننا نغفل جانباً أساسياً في الموضوع إذا لم نأخذ في حسابنا أن كل ما ينتجه العقل في هذا القرن العشرين الخاضع لمقاييس الفعالية لا يخلوا من بعد علمي قد يستغل في ميدان السياسة والانتفاع حيث تصبح الأفكار، ما سما منها وما كان

تافهاً مسخرة لتكون وسائل افتضاض الضمائر والعقول[١] "، إذن فمالك بن نبي يفرض الحذر الشديد من الأدب الاستشراقي، إذ يحمل في ثناياه في أغلب الأحيان تلك المؤثرات التي تسربت إليه من مجتمعه الذي قلما يراعى شيئاً سوى مصلحته الاقتصادية أو منفعته السياسية ولو على حساب العقل والعلم معاً أنه يعترف بقيمة إنتاج الاستشراق الهائل ولكنه فيما يبدو يشترط أن تكون أعماله مبنية على أساس متواز مركب من طابع علمي وطابع خلقي في الوقت نفسه أنه على حق تماماً وبالإضافة إلى ذلك على المرء ألا ينسى أبداً أن المركب الاستشراقي شأنه شأن أي مركب إنساني آخر يحمل بالضرورة لونا من مؤثرات ذاتية صاحبه الذي يحمل هو الآخر جزءاً من ذاتية مجتمعه وأيديولوجيته حيث يبدو جلياً أن قيمة فلسفة الاستشراق تكمن في تقارب منهج بحثها بمنهج البحث الإسلامي على الأقل فيما يتعلق بأمور العقيدة ذا ا ويؤكد ذلك أ.ل. طيباوي نفسه قائلاً "أفليس يكون أدعى للتفاهم الإنساني وأولى بالبحث العلمي أن تترك أمور العقيدة على حدة، وأن توجه الجهود إلى مجالات أكثر ظهوراً وأيسر إدراكاً مثل الأدب والفن والعلم، وهي مجالات على الرغم من جهود المستشرقين مازالت يعترضها الكثير من علامات الاستفهام وليس من شك في أنه من الممكن لمستشرق مسيحي أو يهودي يعتقد غير عقيدة المسلمين أن يضع مفهوم المسلم لدينه في تعبير المسلم واصطلاحه " نقول للطيباوي ليس من مصلحة الاستشراق أن يترك أمور العقيدة على حدة وألا يبحث فيها فهي لب دراساته ونشاطه وإذا أراد الأدب الاستشراقي أن يكون له قيمة أعلى ومنـزلة أسمى مما هي الآن فعليه أن يتتبع المنهج الإسلامي عندما يبحث في أمور الدين، عليه إن يقبل عقيدة المسلم أمراً واقعاً ثم يسير سيراً يؤكدها ويثبتها لا سيراً يهدمها ويفندها، أي كاتب وأن لم يكن مسلماً مؤمناً يتخلف عن مراعاة هذه الاعتقادات وهو يكتب عن الإسلام، إنما يخاطر بتعريض نفسه للا ام بنقص في النظرة الموضوعية الشاملة، وعند معالجة هذا الموضوع قد يكون الطريق السليم أن يقرر الكاتب وجهة نظر المسلم كاملة في تمام ووضوح لا يدعان مجالاً للشكوى أو

(١) مالك بن نبي، المرجع السابق ص ٤٢.

سوء التأويل، وإذا كان للكاتب رأي مغاير أو إذا ما رغب في الإشارة إلى آراء مغايرة فسوف يكون موقفه مقبولاً تماماً حين يبدي ما يريد منفصلاً أن يبحث متميزاً بعد أن يقرر وجهة النظر المتعارف عليها بين المسلمين[1] إذن على الاستشراق أن يبحث في كل ما يتعلق بميدان دراساته الآن وألا يتجنب شيئاً منها ولكن هناك قواعد ثابتة يجب عليه مراعا ا والبحث على أساسها لا على أساس الهوى، وكلما اقترب الاستشراق من تطبيق هذه القواعد قرب وصوله إلى الرأي المقبول ليس عليه أن يفترض فرضية ثم يبحث لإثباته أو تفنيده، وإنما عليه أن يراعي قبل كل شيء الأمر الواقع فيقبل الإسلام والقرآن ومحمداً "عليه الصلاة والسلام" ،كما يقبلهم المسلمون أنفسهم ثم يبحث في تلك المثاليات حسب المقياس القرآني ومطابقته لتجربة الإنسان الإسلامي أو مخالفتها له، عليه أن يبحث في إيجاد طرق أمثل لتطبيق المثاليات القرآنية وعليه أيضاً أن يبدي رأيه العلمي لا رأيه الافتراضي المهاجم.

وعلى الباحث الإسلامي في الاستشراق وفلسفته أن يفهم أولئك المفكرين إذ أعد م تربيتهم أن يكونوا في خدمة مجتمعهم، فأغلبيتهم الغالبة منذ صغرهم قد لقنت مبادئ معادية للإسلام، ومن الصعب أن يتلاشى كل ذلك بسهولة مع الأيام، ومع هذا فلا يمكن أن نبرز للمفكر الاستشراقي الأخطاء الفكرية لأن من واجبه أن يغير تلك النفسية التي ورثها ويوجهها إلى الطريق السوي لا أن يتركها تعيش حسب هواها وتنعم بأحلامها الفاسدة ومن المقرر حتى الآن أنه لم ينجح في توجيه نفسية مجتمعه، إلا في القليل النادر ولعله لم يحاول ذلك جدياً بل إنه في أغلب الأحيان شاركها مشاركة فعالة في مزاعمها وفي الجريمة التي قامت ا وبمقتضى فلسفة القانون فإن مسئولية المفكر الاستشراقي تكون أعظم لأن معرفته بقيمة الشيء ثم محاربته يستلزم معاقبته أشد من غيره، فالبحث العلمي لا يتطلب أن يتجرد صاحبه من واقع الأمور ثم أن ينظر إليها نظرة ثابتة ليفهمها ويحللها لكي يستفيد منها.

لابد إذن أن يسبق البحث ثم يليه التحليل وبعدهما يأتي النقد وإبداء الرأي، لكن المفكر الاستشراقي لم يفعل ذلك إلا في حالات نادرة لأنه لم يكن يملك طريقاً

(١) محمد البهي، المرجع السابق ص ٥٩١، أ.ل طيباوي المستشرقون الناطقون بالإنجليزية.

آخر حينئذ سواه على الرغم من أنه قد ألبس روب البحث العلمي المذهب و "ربما كان أبرز الأمور التي لا تراعى فيها القواعد ذلك المفهوم الذي شغف به معظم المستشرقين عن دور محمد كرسول الله وطبيعة الرسالة التي أمر بإبلاغها كما شرحها القرآن ومحمد بالنسبة لجماعة الإسلام هو آخر رسل الله للبشرية أرسل مصدقاً لرسالات الأنبياء السابقين ومكملاً لها، والقرآن بالنسبة لهذه الجماعة هو كلام الله الأزلي، غير المخلوق أوحى إلى محمد منجماً على فترات عن طريق جبريل والدعوة إلى نشر هذه الرسالة كالرسالة نفسها من أمر الله ووحيه[1].

إن على الباحث الاستشراقي إذن أن يبحث في محمد عليه الصلاة والسلام ولكن عليه قبل كل شيء أن يتحرى الدقة والفهم السليم لهذه الشخصية لا أن يسير في بحثه جزافاً دون أن يراعي شيئاً سوى إشباع هواجسه العدائية عليه أن يعرف م لة شخصيته العظيمة في التاريخ ونظر إلى ما قامت به ثم يضعها في كفة ميزانه بصدق وأمانة وإخلاص فإذا أصاب فله أجران وإذا أخطأ فله أجر هذه هي القاعدة الإسلامية التي تفرض ضرورة مراعاة الطابع العلمي في بحث العالم والتجربة البشرية كما تفرض بالقدر نفسه ضرورة مراعاة الطابع الأخلاقي بحيث كان على فلسفة الاستشراق مراعا ا إن ألبست دعواها ثوباً لا يليق ا ولا يشرف منهجها العلمي فكانت دراستها أقل أحكامها وأشد انحرافاً حتى أنه "لم يكن في مطاعن المبشرين ومزاعمهم خطر كبير على الناس، لأ م لا يخفون أهدافهم ولا يلبسون غير أثوا ا ولكن الخطر الأكبر كان فيما يروجه كتاب الغرب باسم البحث العلمي مما يختلط فيه الباطل بالحق حتى يصعب تمييزه عنه وربما انخدع به كثير من الدارسين والباحثين في مصر والعالم الإسلامي مما يشهد أن الاستشراق لم يفهم الفرق الحقيقي الذي يوجد بين الشرق والغرب فأساء إلى ما بينهما من وفاق وأهداف وآثار ما بينهما من عداء وخلاف حتى الانطلاق العقلي الذي أبداه الشرق رغبة منه في الحوار مع الغرب" لم يعرف أحد في أوربا كيف يفقهه في حينه وكم من فرص أضعناها نحن وهم حينذاك.

---

(١) محمد البهي، المرجع السابق ص ٥٩٠/٥٩١ أ.ل طيباوي المستشرقون الناطقون بالإنجليزية.

ولو أراد المرء أن يعرف قيمة الأدب الاستشراقي فسيجد أن كثيراً من الأوربيين الذين يتعرضون للكتابة عن الإسلام هم في أغلب الأحيان صادقون وكاذبون في الوقت نفسه: صادقون لأ م يعتمدون في الغالب على مؤلفات أخرجتها المطابع في العالم الإسلامي، وكتب بأقلام مؤلفين ينتسبون للإسلام على مر القرون، وكاذبون لأ م يتحررون هنا من الأمانة العلمية فليس كل ما كتب عن الإسلام هو الإسلام حتى وإن كان صادراً ممن ينتمون إلى الإسلام والأوربيون المهتمون بالدراسات الإسلامية يعرفون قبل غيرهم أن ما بين أيديهم من مراجع مختلفة عن الإسلام فيه الغث وفيه السمين وأن الإسلام لا يتحمل وزر هذه المراجع التي يمتلئ الكثير منها بالخرافات والأوهام ويزخر بالإسرائيليات ولكن لا يجوز لنا أن ننتظر منهم أن يخدموا الإسلام فهذه مهمتنا نحن المسلمين(١) لا نطلب منهم أن يخدموا الإسلام ولكن المطلوب أن يدافعوا عن الصدق. ولكن يبدو أن محمود زقزوق أراد أن يدفع عنهم المسئولية فإ م أولئك الذين ينتسبون إلى الإسلام ويخطئون عن غير قصد بدلاً من ا ام أولئك الذين لا ينتسبون إليه ويخطئون عن عمد وإصرار، والفرق بين هذا وذاك فرق واضح عميق.

ويبدو أن الإخلاص العملي الذي تجاهله زقزوق وكثيرون غيره هو المقياس المقبول لتقدير قيمة الفكر الاستشراقي، إذ "لسنا ننكر أن بين المستشرقين طائفة معتدلة قد أخلصت في دراستها الإخلاص كله، فنظرت إلى الأدب العربي والتاريخ الإسلامي وإلى كل ما أنتجه الشرقيون من دين وعلم وفلسفة نظرة مجردة عن الهوى، كما يتطلبها البحث العلمي الحديث وهي كذلك تستحق أجزل الثناء بل إ ا لما ينبغي أن تفاخر به أبد الدهر إلا أن أفراد هذه الطائفة إذا عدوا لا يتجاوزون عدد الأصابع وهم إزاء هذه الكثرة الهائلة المغرضة من المستشرقين لا يعدون شيئاً مذكوراً وقد قيل أن النادر لا حكم له ".

وهناك من الباحثين الذين حاولوا تقييم الأدب الاستشراقي من زاوية أخرى، فعندهم "الكاتبون في أوربا عن الشرق ينقسمون إلى: قسم يكتب عن الناحية

---

(١) محمود حمدي زقزوق، ما يقال عن الإسلام، الفكر الإسلامي سبتمبر ١٩٧٠.

السياسية وقسم عن الناحية العلمية وهذا القسم الأخير ينقسم إلى فريقين: فريق تجرد أفراده عن الغرض والهوى في مباحثه العلمية وفريق تغلبت عليه العواطف المغرضة، أما القسم الأول، فمهمته الإشادة بعظمة أوربا والحط من كرامة الشرق ولتقرير نظرية دوام وصاية أوربا على الشرق وهذا بالطبع لا يدخل في الدائرة العلمية وإن تعرض لها في بعض الأحيان أما القسم الثاني فعلى القارئ الشرقي أن يتعرف روح كتابته ويفرق بين الكاتب أو المؤلف الذي يتأثر بعاطفة مخصوصة وبين الذي لا يكتب إلا للعلم مجرداً عن أية عاطفة فيأخذ عن الأول بتحفظ وحذر ويتلقى عن الثاني ما يريد وهو مطمئن إليه على شرط الاحتفاظ أيضاً بقواعد البحث العلمي التي تجعل الباحث يعتقد صحته، وإذن يمكننا أن نفرق بين ما يكتبه الكتاب أو المؤلفون الأوربيون عن الشرق مشوباً بالهوى والأغراض وبين ما يكتبونه من البحوث العلمية المحضة المجردة من الغاية والغرض.

وقد يعد هذا الرأي صارماً بقدر كبير، إذ لا يمكن تقسيم أولئك العلماء بهذه السهولة فهناك بعض أعمال الاستشراق السياسية قيمة وبناءه وأخرى فاسدة وهزيلة، وثالثة بين هذا وذاك كما أن هناك أعماله العلمية أخفق أصحاباً إخفاقاً كاملاً لأن الأمر لا يتعلق باستخدام المنهج العلمي فحسب، وإنما بالروح التي تطبقه وتستعمله فالمنهج العلمي ليس سوى وسيلة يمكن للمرء أن يستخدمها بطرق مختلفة وفي أغراض شتى. وأخيراً استحالة وجود البحوث العلمية المجردة من الغاية والغرض لأن طبيعة البحث نفسها في مثل هذه الميادين لابد أن تتحكم حتى في الاختيار والاختيار نفسه أساسه ذاتي مهما قيل عن موضوعيته وعدم غائيته لأن الإنسان نفسه في مثل هذه المواقف لابد أن يكون له أساس يختار به الأحداث والاتجاهات والمجالات يتحرك فيها ويدقق النظر إليها إذن فكل عمل استشراقي شأنه شأن أي عمل إنساني آخر له جانب ذاتي وآخر موضوعي، فلا يكفي للمستشرق أن يوزع مدحه وثناءه على الإسلام وأعلامه إلا إذا كان مبنياً حقاً على دراسة علمية ثابتة ومنهج علمي وروح علمية محايدة لا تنشد شيئاً سوى الحق والحقيقة ولا يكفيه أن يصب نقده جزافاً دون بحث وتحليل، وعرض للمفاهيم الإسلامية كما هو في حقيقتها لا كما يريدها هو ثم إبداء رأيه فيها وتصوره إياها.

ومن عرض هذه الآراء يتبين أن أيا منها لا يمكن أن يكون أساساً لتقدير قيمة فلسفة الاستشراق، على الرغم من احترامنا لها وخاصة لرأي مالك بن نبي لابد إذن من قواعد أخرى بناءة تمكن الدارس من رؤية المركب الاستشراقي رؤية شاملة ليحيط به ويعطيه قدره وحقه وفيما يتعلق بالعقيدة الإسلامية مثلاً لا يجوز الاعتماد على دراسات الاستشراق، على الرغم من تعودنا أن نكيل المديح للمستشرقين كيلاً وننعت جهودهم بأ ا بذلت لخدمة لغتنا وأدبنا وتاريخنا وأن ما نشروه من البحوث والمخطوطات إنما كان لذات العلم خالصاً، ونرانا نرجع إليهم كلما اختلفنا أو حزبنا أمر لنستوحي منهم الحكمة وفصل الخطاب[1] "، وكذلك فيما يتعلق بالقرآن الكريم ومحمد "عليه الصلاة والسلام" والشرع الإسلامي أيضاً وإن كان أصحا ا من أهل التنقيب والبحث، لهم منهجهم وطريقتهم في "أن يجمعوا الآراء والظنون والأوهام والتصورات بأجمعها ليستنتجوا بالفحص والاكتشاف ما كان منها مطابقاً للمكان والزمان وظروف الأحوال معتبرين المتن دون الإسناد[2] " ومهما كان جهد مؤلفيها عظيماً ومخلصاً فلابد أن تحتوي على قدر من الآراء الخاطئة المضطربة إذ "نشهد بين الفينة والفينة أن تلك الأساليب وهاتيك الطرائق تلتوي وتضطرب بين أيدي رجال من ا لين منهم فلا يكاد يصلحها إلا ملحظ دقيق قد جرى عليه المشارقة في دراسا م لتلك الشئون التي هم أهلها الأولون وأولو الرأي فيها".

ومن هنا يتضح أن المنهج الوحيد الذي يجب اتباعه في تقدير قيمة فلسفة الاستشراق وأعمالها العلمية هو المنهج ذو الأبعاد الأربعة: البعد الديني والبعد العلمي والبعد السياسي والبعد النفسي الذي يمكن أن يضيء أي مركب استشراقي بأنوار كشافة تشع منها حقائقه ونواياه وغايته وقيمته وخلفيته وبنيته لا ينفصل واحد من هذه الأبعاد عن الأخرى خلا البحث والنظر في النتائج الاستشراقية بل إ ا جميعاً تسلط عليه بأضوائها القوية لإعطاء كل ذي حق حقه، إذ قد يكون للمركب الاستشراقي نجاح من الزاوية العلمية ولكنه يخفق من الزاوية الدينية أو قد يكون فيه

(١) محمد روحي فيصل، أغراض الاستشراق أغسطس ١٩٣٥.

(٢) آثر جفري، مقدمته لكتاب المصاحف للحافظ أبى بكر عبد الله السجستاني ص ٤.

خير من الوجهة السياسية ولكنه شر من الوجهة النفسية أو العكس إ ا جميعاً تحدد قيمة فلسفة الاستشراق وقوة تأثيرها في عمليات فكر الإنسان العربي الإسلامي المعاصر مهما كان نوع هذا الفكر أدبياً وفلسفياً، أو سياسياً.

وأخيراً يمكن حصر قيمة فلسفة الاستشراق في عدة أوجه: دينية وعلمية وتاريخية وفكرية وحضارية وإنسانية وسياسية.

أما قيمتها الدينية: فهي ذات أهمية خاصة للشرق والغرب على حد سواء، إذ حاولت أن تقيم جسراً بين الديانتين: الإسلام والمسيحية حتى استحالت علاقا ما من العداوة العنيفة إلى التعاون الممكن ثم نجحت في الآونة الأخيرة في سعيها هذا وإن لم يصبح نجاحاً كاملاً بعد. كما استطاعت أن تفتح العقل الأوربي للإسلام، وأن يصبح هذا العقل في موقف يحاول فيه أن يستميل هذا الدين الخلاق لا أن يعاديه ثم نشرت أحكام الإسلام وتراجم القرآن في العالم وخلقت جواً ملائماً للتعاون الوثيق بين عالم الهلال وعالم الصليب.

وأما قيمتها العلمية: فهي ذات فائدة كبرى لا سبيل إلى إنكارها وإنما يجب الاعتراف ا إذ كشف أصحا ا كثيراً من الآثار العربية الإسلامية، ولا يزالون يقومون بذلك، وجمعوا التراث والمخطوطات وفتحوا المعاهد والمراكز ونشروا أعداداً لا حصر لها من الكتب حول الإسلام والعرب وتاريخهم وحضار م وعلومهم ونشاطهم وفنو م، وحاولوا أن يفعلوا كل ذلك على أساس المنهج العلمي وإن انحراف بعضهم عنه، أو أرادوا النيل من القرآن ورسوله والإسلام نفسه، على الرغم من معرفتهم الكاملة أن الإسلام وكتابه الخالد أكبر وأعظم من أن ينالها أحد.

وأما قيمتها التاريخية: فهي ذات منـزلة عظمى إذ استطاعت أن تنفذ إلى الأحداث التي وقعت والمواقع التي حدثت وقد قامت بتحليلها ودراسة الأسباب والمسببات التي أدت إليها وأثرت فيها حتى تمكنت أن تضيء بدراسا ا العلاقات التي كانت بين الشرق والغرب خلال القرون السابقة. بل لقد حاولت أن تعمق تلك العلاقات وإن شاركت في أحايين كثيرة في تكديرها ومع ذلك فإ ا تعد تسجيلاً رائعاً للتبادل، الفكري والصراع الأيديولوجي، والاحتكاك الثقافي بين هذا الجزء من

العالم وذاك أ ا تاريخي للتحولات الفكرية الكبرى التي حدثت في العقلية الغربية ونظرها إلى العقلية العربية الإسلامية وآدا ا.

وأما قيمتها الفكرية: فهي قيمة يستحيل غض الطرف عنها حيث نجحت نجاحاً يستحق التقدير والإعجاب، في اختراق الأفق الفكري للعالم البعيد عنها زماناً ومكاناً واستطاعت أن تأخذ من الشرق كل ما يمكن أن يفيد الغرب أ ا صقلت العقلية الغربية وحولتها من العداوة النكراء نحو الإسلام إلى التفاهم مع أتباعه، وعلى أي حال فقد استطاعت أن تروض تلك العقلية العدائية شيئاً ما كي ترى أن الإنسان الذي تمسك بالقرآن استطاع أن يقوم بأعظم الإنجازات العلمية والفكرية والتاريخية وأ ا ضت مرة بالغرب ضة أسدت إليه كل الخير وإلى العالم أجمع وأسهمت جدياً طوعاً أو كرهاً في ضة العالم العربي الإسلامي الحديثة، وآدابه.

وأما قيمتها الحضارية: فحسبها فخراً تلك الاكتشافات الأثرية التي قامت ا عبر العالم القديم، ولم ترض بذلك فحسب، وإنما حاولت أن تخترق الأفق الحضاري لتنفذ إلى أعمق أعماقه لتستفيد وتفيد من هذا كله، لقد قامت بتلك الحفريات التي برهنت على أسبقية الحضارة الشرقية وفضلها على الحضارة العالمية بأسرها وألقت ذا الضوء الكشاف الحقائق التاريخية أمام الإنسان ليعي ويعرف ويجهد ويفكر في نفسه ومصيره.

وأما قيمتها الإنسانية: فلعل قيمتها تتركز فيها إذ قامت بجهد شاق للتعرف على القيم الإنسانية المختلفة التي لم تكن موجودة في الغرب لقد واجهت التجربة الإنسانية الجديدة التي تختلف روحها عن تجربتها هي فقامت بدراستها وتحليلها حتى اقتربت منها وأخذت عنها وتأكد لديها أ ا تجربة بشرية تستحق التقدير وأخذ عنها وأسدت إلى الغرب وعقليته خيراً ليس بعده خير.

وأما قيمتها السياسية: فربما يعارض كثير من الناس فيها غير أن قيمتها السياسية ذات أهمية بالغة لا سبيل إلى إنكارها والبحث فيها أ ا انعكاس لاتجاهات أصحا ا ونظرهم إلى الأحداث الجارية في العالم العربي الإسلامي وعلاقاته با تمع الدولي قديماً وحديثاً ثم إ ا تقويم لهذه العلاقة وفائد ا لهذا العالم الصاعد المتطلع إلى المستقبل السياسي الباهر وذلك لموقعه الجغرافي والاستراتيجي الفريد وكلما استطاع

الاستشراق أن يقترب من النظرة السياسية الموضوعية نحو هذا العالم الطالع وفهم صعوباته، ومشاكله زادت قيمة فلسفته وأهميتها للشرق والغرب معاً، وعلى هذا الأساس يستطيع الاستشراق أن يساعد في بناء العلاقات بينهما بناء فعالاً ويعم التفاهم الضروري المتبادل وتعاو ما السليم، إذن على فلسفة الاستشراق أن تتبنى هذه الاعتبارات وتقدرها حق قدرها لكي تأخذ سيرها نحو الدفاع عن الحق والدفاع عن العالم العربي وحقوقه المشروعة أمام الأطماع الإمبريالية والصهيونية على حد سواء.

وأخيراً فمن الجلي أن فلسفة الاستشراق قد أصبحت واقعاً ملموساً بين العلوم الإنسانية جمعاء وأن لها دوراً خطيراً ينتظرها لأداء مهمتها، إذ ليس في إمكان أي علم آخر أن يحل محلها ويقوم بمهامها، لأن خصائصها ومميزا ا وقيمتها ترشحها لذلك.

وقد أدى تقدمها إلى أن تصبح ممارسة الدراسات العربية والإسلامية أكثر صعوبة وشمولية وأعظم تخصصية وأشد التصاقاً بالميادين العلمية الأخرى حيث تزيد إمكانيا ا للنفاذ إلى أعماق تجربة الشرق البشرية وسبر أغوارها للتعرف إليها والاستفادة منها.

ومع ذلك فإن كثيراً من الناس يتحدثون عن ايتها وعدم جدواها وقلة أهميتها في الحاضر والمستقبل، إذ يرون أن وجودها يتعلق بتقدم العالم العربي الإسلامي أو تخلفه، أو بازدهار الاستعمار الغربي أو انحطاطه ولكن الأمر ليس كما يظنون بل إنه يتعلق بخلفية أكبر من ذلك بكثير وهي محاولتها الجادة لمعرفة روح الشرق وآدابه ثم الاستفادة من تجربته البشرية في كل ميادين نشاطه التي تتميز بروحانية أعظم وخيال أوسع وإنسانية أعمق.

وما من شك في أن وراء هذه الأشياء تكمن في تلك الأطماع التي تتشعب كما تبين فيما سبق، ولكن مهما يكن الأمر فإن صلتها بالتراث الشرقي عامة والتراث الإسلامي خاصة والتراث العربي بوجه أخص لا يمكن أن تتلاشى، إذ التجربة الإنسانية في الشرق الإسلامي مستمرة إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وإنما تفتح أمامها مجالات جديدة أخرى وتتسع ميادين آمالها، وتعلو آفاق خيالها،

وأهميتها لكي تصبح في المستقبل أعظم فائدة وأشد موضوعية وأكثر شمولية وذلك لتكون رؤيتها أدق إنسانية، أو بعبارة أوضح لتكون كما ينبغي أن تكون.

ومادام قد تأكد لدينا الآن أن عنايتها بالشرق وتراثه بأسره لن تزول، بل إ ا ستتفرع وتتعمق وتتخصص شيئاً فشيئاً، على الرغم من الصعوبات التي تواجهها حالياً أو ستواجهها قريباً حتى تكون نظر ا إلى هذا التراث وأهميته بناءة وموضوعية وإنسانية على الدوام.

القسم الثاني

بحوث ودراسات مختارة

المستشرقون وموقفهم من القرآن الكريم
(١)

(١) هذا البحث مأخوذ من دراسة للدكتور/ التهامي نقرة ، بعنوان : القرآن و المستشرقون.

المستشرقون وموقفهم من القرآن الكريم:

كان لحركات الفكر الاستشراقي منذ القرن الثامن عشر قوة دفع ورواج واستقطاب أثارت اهتمام رجال الفكر الإسلامي بما كتبه المستشرقون عن الإسلام في الكتب وا لات والموسوعات، وعن مصدريه الأساسيين، وعن النبي العربي الذي بعثه الله ذا الدين الحنيف.

وعوامل هذا الاهتمام والاستقطاب تختلف باختلاف ثقافة المعنيين، واتجاها م الفكرية من الإعجاب والتقدير، إلى السخط والتحقير، وأهمها:

١- حب الاطلاع على آراء المفكرين غير المسلمين في الإسلام وفي كتابه ونبيّه، ولاسيما المستشرقون الذين نظروا إليه من عدة زوايا بحسب ثقافة كل باحث وتخصصه وهوايته، وقد توغل بعضهم في قضايا جزئية، وتحقيقات فرعية أفرغوا لها جهدهم، حتى ملكوا منها القياد، وصار لهم تلاميذ ومريدون يأخذون عنهم، ويستدلون بآرائهم، ويسيرون على جهم.

ومن حق كل أمة أن يعرف أبناؤها ما يقوله الآخرون عنها في عقيد ا وأخلاقها وثقافتها وحضار ا، كما أن من حق أبنائها المثقفين أن يتناولوا هذه الأقوال بالتحليل والنقد، لأن السكوت عنها تسليم ضمني ا! فكيف إذا كان القائل ممن ينتمي إلى عالم متطور ومتقدم كالعالم الغربي، وكان محور قوله في الوحي السماوي المتمثل في كتاب الله وسنة رسوله؟ وقد يكون من أسباب شغف المسلمين بمطالعة ما ينتجه المستشرقون، ما أشاعه أتباعهم والمعجبون م عن دراسا م من منهجية وموضوعية في فترة كان فيها معظم العالم الإسلامي يتعثر في رواسب التخلف، ويتحفز للنهضة، ويتوق إلى تأسيس جامعات متطورة تضاهي جامعات الغرب فيما اشتهرت به بحوثها العلمية، وتوثيقها للنصوص وفحصها ونقدها، واستقراء ما يتصل ا، ونحو ذلك مما يفرض على البحث جدلية شيقة، ويجعل من حوله هالة من الجدية.

وكان من أثر هذا الإعجاب والانبهار: إرسال بعثات إسلامية إلى جامعات أوروبا والاستعانة بالمستشرقين في التدريس بالجامعات العربية، وترجمة إنتاجهم للإفادة منه، وتعيينهم في ا امع اللغوية والعلمية بمصر وبغداد ودمشق.

٢- الرد على مطاعن المتعصبين منهم على الإسلام وعلى صاحب الدعوة في نبوته وصلته بالقرآن لدحض أقوالهم، وتفنيد افتراءا م، والكشف عن حقيقة ما

يخفون وراء المسوح الدينية أو العلمية، من أغراض استعمارية، أو نزعات صليبية، وأن ليس لهم من هدف سوى توهين التعاليم الإسلامية والحط من قيمها الإنسانية، وزرع الشكوك حولها في نفوس المسلمين، ولاسيما المثقفون الذين تضاعف إحساسهم بتخلفهم عن الغرب في مجال العلم والحياة، وبالخصوص في مجال الحضارة الصناعية ذات الأثر الفعال في التقدم والتطور وبسط النفوذ، وإيجاد الشعور بالنقص في نفوس المسلمين.

قال مستشرق في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ**﴾[١] " إن إله الإسلام جبّار مترفع، بينما إله المسيحية عطوف متواضع، ظهر في صورة إنسان، هو الابن الإله... فعقيدة التثليث المسيحية، قربت الإنسان من الإله، وعقيدة التوحيد الإسلامية باعدت بينهما، وجعلت الإنسان خائفاً متشائماً..."[٢].

ويقول المستشرق الفرنسي: كارادي فو: "ظل محمد زمناً طويلاً معروفاً في الغرب معرفة سيئة، فلا تكاد توجد خرافة ولا فظاظة إلا نسبوها إليه"[٢].

ثم إن أصداء الحملات المغرضة على الإسلام ونبيه، والمنطلقة من بعض علماء الاستشراق المسيحيين واليهود، لمما يزرع الضغينة على المسلمين، ويؤثر في عقول الكثيرين من الغربيين.

فكولي مثلاً: يصف الإسلام بأنه أسس على التعصب والقوة، وأنه يسمح لاتباعه بالسلب والفجور، وأنه وعد الذين يموتون في القتال بملذات الجنة.

ويتحدث كولي عن الحروب الصليبية فيقول: "... وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب، وانتصر الإنجيل على القرآن، وعلى ما تضمنه من قوانين الأخلاق الساذجة"[٣].

إن أمثال هؤلاء هم الذين أساءوا إلى أنفسهم وإلى المسلمين، وإلى المستشرقين النـزهاء، حتى صار كل ما يكتبه مستشرق عن الإسلام يُنظر إليه بعين الحذر والاحتراز، ويُبحث عما فيه من دس أو ثلب.

يقول درمنجهايم: "حين اشتعلت الحرب بين الإسلام والمسيحية، ودامت عدة قرون، اشتد النفور بين الفريقين، وأساء كل منهما فهم الأخر، ولكن يجب

---

(١) سورة النور: آية ٤٢

الاعتراف بأن إساءة الفهم كانت من جانب الغربيين أكثر فعلى إثر المعارك الفكرية العنيفة التي رموا فيها الإسلام بالمساوئ من خلال جدلهم البيزنطي، ودون أن يُتعبوا أنفسهم في دراسا م، هب الكتاب والشعراء المرتزقة من الغربيين وأخذوا يهاجمون العرب، فلم تكن مهاجمتهم إلا تُهماً باطلة، بل متناقضة"(٤).

٣- التنبيه إلى ما وقع فيه بعضهم من أخطاء لغوية أو علمية أو تاريخية عن جهل أو عن سوء فهم وضيق نظر، أو عن شطط في الافتراضات، كإدعاء بعضهم أن النبي متأثر في فواتح السور باليهودية، وكان القرآن من تأليفه هو، وقد فا م أن هذه السور مكية، وعددها سبع وعشرون، ولا تكاد توجد سورة مدنية ذه الفواتح سوى البقرة وآل عمران.فكيف حصل هذا التأثير اليهودي ؟

وقد نفي نولدكه المستشرق الألماني في كتابه (تاريخ القرآن) أن تكون فواتح السور من القرآن، مدّعياً إ ا رموز موعات الصحف التي كانت عند المسلمين الأولين قبل أن يوجد المصحف العثماني، فمثلاً حرف الميم كان رمزاً لصحف المغيرة، والهاء لصحف أبي هريرة، والصاد لصحف سعد بن أبي وقاص، والنون لصحف عثمان، فهي- عنده- إشارات لملكية الصحف، وقد تركت في مواضعها سهواً، ثم ألحقها طول الزمن بالقرآن، فصارت قرآناً(٥).

واندفع آخرون إلى محاكاة هذا الرأي برغم اقتناع صاحبه فيما بعد بخطئه، إذ من الافتيات على المسلمين الأتقياء الذين نسخوا المصاحف أن نتهمهم بالغفلة، أو بتعمد إضافة ما ليس من كلام الله إليه.

٤- الإفادة من بحوث المستشرقين، وبالأخص تلك التي نلمس فيها تحرراً من ضغوط الأيديولوجية الكنسية الاستعمارية، ويغلب عليها الطابع العلمي ا رد من الأهواء والأحكام المسبقة.

ويتسم هذا الاتجاه الجديد بالموضوعية والإنصاف، وبالدقة والتحقيق والاستقراء، على أن سلامة الدراسات الاستشراقية من الأخطاء الفكرية والميول الذاتية المتوارثة منذ قرون، ليس من السهل تجاوزها أو السيطرة عليها كلياً وفي سرعة، ولكن محاولة التجرد في البحث خطوة كبيرة في تعزيز دراسا م من الوجهة العلمية، وفي تجلية غيوم الريبة من حولها.

فدائرة المعارف الإسلامية- التي أصدرها المستشرقون بعدة لغات، والتي عبأوا في تحريرها كل قواهم- مرجع مهم حتى للمسلمين في دراسا م مع ما يوجد فيها أحياناً من خلط وتحريف ودس.

ومهما يكن من أمر فإ م ببحوثهم قد أسهموا في تنمية الثقافة الإنسانية ودفعوا إلى متابعة تلك البحوث بالزيادة أو بالتعقيب أو بالرد؛ بل إن من المستشرقين النـزهاء من تركوا أثراً عميقاً في الرأي العام الإسلامي والرأي العام الأوروبي، كالمستشرق الفرنسي كلود اتيان سافاري، فقد وصف الرسول ﷺ في مقدمة ترجمته للقرآن(٦) بالعظمة وقال: "أسس محمد ديانة عالمية تقوم على عقيدة بسيطة لا تتضمن إلا ما يقره العقل من إيمان بالإله الواحد الذي يكافئ على الفضيلة، ويعاقب على الرذيلة، فالغربي المتنور وإن لم يعترف بنبوته لا يستطيع إلا أن يعتبره من أعظم الرجال الذين ظهروا في التاريخ".

وشبيه به المستشرق الإنجليزي (توماس كارلايل) الذي قال في كتابه (الأبطال وعبادة الأبطال)(٧): "لقد أصبح من أكبر العار على كل فرد متمدن في هذا العصر أن يصغي إلى القول بأن دين الإسلام كذب، وأن محمداً خداع مزور، فإن الرسالة التي أداها ذلك الرجل مازالت السراج المنير مدة اثني عشر قرناً لمئات الملايين من الناس أمثالنا، خلقهم الله الذي خلقنا".

"أكان أحدهم يظن أن هذه الرسالة التي عاش ا ومات عليها هذه الملايين الفائقة الحصر والعد أكذوبة وخدعة؟ أما أنا فلا أستطيع أن أرى هذا الرأي أبداً".

" فلو أن الكذب والغش يروجان عند خلق الله هذا الرواج، ويصادفان منهم ذلك التصديق والقبول، فما الناس إذا إلا بُله ومجانين، وما الحياة إلا سخف وعبث، كان الأولى ألا تُخلق". (تعريب: محمد السباعي).

ثم حلل (كارلايل) شخصية الرسول، وكشف عن نواحي عبقريته التي تتجلى فيها أسمى معاني الوحي، وانتهى إلى أن محمداً ﷺ كان مخلصاً في دعوته، صادقاً في عقيدته مثل غيره من العظماء المؤمنين(٨).

هذه في رأيي أهمّ عوامل الاهتمام بدراسات المستشرقين عن الإسلام.

وبرغم أن الاستشراق في بعض مراحله عاش في كنف الكنيسة ترعاه وتوجهه ولعب دوراً فكرياً خطيراً في التمهيد للاستعمار السياسي والثقافي والعسكري، وقام

بحركات مريبة تهدف إلى زعزعة ثقة الشعوب المستعمرة بدينها وثقافتها وحضارتها فإن حركته الفكرية لا تخلو من جوانب إيجابية، كتنظيم الكتب العربية التي توجد في المكتبات العمومية بأوروبا، ووضع الفهارس لها، حتى يسهل الرجوع إليها، والتنقيب عن المخطوطات الهامة في تراثنا لتحقيقها ونشرها، وتخصص نخبة من علمائه في موضوعات ركزوا البحث في نقاطها الجزئية، حتى كادت تقترن أسماء بعض الباحثين منهم بمن تفرغوا لدراسة شخصياتهم وآثارهم العلمية دراسة معنة تتطلب صبراً طويلاً وعملاً دؤوباً علمياً، كاشتهار ماسينيون بالحلاج ولاووست بابن تيمية.

ومن اشتهر بدراسة القرآن وعلومه نولدكه وبلاشير وجيفري وجولد تزيهر ولهم في ذلك مؤلفات معروفة.

فمثل هذه الآثار العلمية المنشورة، ليس لنا إلغاؤها بحجة أو بأخرى، لأن أصحابها إن أبدعوا فيها سجلنا إبداعهم، وإن أسفوا سجلنا إسفافهم، ودحضنا باطلهم بالحجة، حتى لا يغتر بها الباحثون الناشئون، وإن خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، أوضحنا ما يميز الحقيقة من الزيف، وأقل ما يجب أن يقوم به الباحثون المسلمون في هذا المجال، أن يعرفوا بإحسان المخلص المنصف، وإساءة المسيء الجائر.

ولعل هذه اللمحة التي أقدمها كمدخل إلى نقد الدراسات الاستشراقية للقرآن وعلومه، تكون حافزاً للعمل على تحقيق ما تتأكد الحاجة إليه في هذا العصر من تقويم تلك الدراسات، والرد على ما فيها من شبهات أو مطاعن، خدمة للإسلام من خلال القرآن الكريم، وخدمة للحقيقة من خلال ما كتبه المستشرقون عنه.

مصدر القرآن:

لا خلاف بين المسلمين في أن القرآن كلام الله المنزل بالوحي على قلب الرسول ﷺ، فالله تعالى بذاته الجليلة هو المتكلم به والمنشئ له كما يدل عليه ضمير المتكلم في مثل قوله تعالى: ﴿**نحن خَلَقْناهم وَشَدَدْنَا أسرَهم**﴾(1).

فميزته على سائر الكتب السماوية إنه إلهي في لفظه ومعناه.

---

(1)سورة الإنسان: أية ٢٨.

بينما يرى في العهد القديم والعهد الجديد أن النبي هو الذي ينشئ الكلام الذي أوحى به إليه، ليتوجه به إلى الناس باعتبار كو م شعبه كما يقول موسى، أو إخوانه كما يقول عيسي عليهما السلام.

وأما الله تعالى، فنجد حضور ذاته العلية في القرآن حضور المتكلم، وفي التوراة والإنجيل حضور المخاطب المتوجه إليه بالدعاء أو المناجاة، أو حضور المتحدث عنه بطريق الحكاية والتبليغ، لتعريف الناس به ودعو م إليه، فكان للقرآن دون غيره من الكتب السماوية هذه الميزة الفريدة، وهي إنه (كلمة الله) وقد أبدع فيه من فنون القول ما تحدي به مقارعيه من أهل البيان عن الإتيان بسورة مثله، ولكن أكثر المستشرقين يكادون يتفقون على إنه ليس من عند الله، وعلى أن محمداً استقى مادته من الأحبار والرهبان الذين كان يتلقى عنهم المعلومات الدينية من كتب العهدين.

والقضية في الحقيقة ترتبط جذرياً بإقرار النبوة لمحمد ﷺ، لأن إنكارها يفضي إلى نتيجة واحدة، وهي بشرية القرآن، فلابد من الوقوف قليلاً عند هذه النقطة الهامة.

فالنبي في العقيدة الإسلامية من أوحى الله إليه وحياً، فإن أمره بتبليغه كان رسولاً، فهو مُنبيء عن الله ومنبأ عنه، والوحي الذي أنزله الله على محمد، ليس إلهاماً فائضاً من استعداد النفس العالية، حتى يمكن القول بأن معلوماته وأفكاره وآماله ولدت له إلهاماً فاض من عقله الباطن أو نفسه الروحانية على مخيلته، وانعكس اعتقاده على بصره، فرأي الملك ماثلاً له، وعلى سمعه فوعي ما حدثه الملك به، كما يزعم بعض المستشرقين فصار الخلاف بيننا وبينهم في كون الوحي من خارج نفس النبي، وليس نابعاً من داخلها كما يتوهمون، وفي وجود ملك روحاني نزل عليه بحق من عند الله صلى الله عليه وسلم[٩]، كما قال عز وجل: ﴿**وإنه لتنـزيلُ رَب العالمِينَ نَزَلَ بِهِ الروح الأمِين عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ المُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مبِين**﴾ [١].

والنبي الموحي إليه يجد اليقين بأنه من عند الله، سواء أكان هذا الوحي بواسطة أم بغير واسطة، بصوت يسمعه، أم بغير صوت.

---

(١)سورة الشعراء: ١٩٢-١٩٥.

وباب النبوة ليس مفتوحاً لكل أحد مهما عظم إشراقه، أو سمت نفسه، كما أن الوحي في مفهومه الديني الصحيح ظاهرة روحية خص الله ا من اصطفاهم للنبوة- وبه يكون اتصالهم بالله من غير حلول ولا اتحاد- ليكلفهم إبلاغ تعاليمه للناس.

والمسيحية ربما تفهم الوحي على أنه حلول روح الله في روح الموحى إليه، فلم تُؤَله المسيح إلا ذا الحلول، لأن من حل فيه روح الله صار إلهاً، وهو ما ينفيه الإسلام نفياً مطلقاً، فالله سبحانه لا يحل في غيره ولا يحل فيه غيره.

ومن المستشرقين من يتحدث عن الوحي والنبوة كما يتحدث الناس عن الدروشة والدراويش، أو كما يتحدث علماء النفس عن أبطال التاريخ وعظماء الرجال وقادة الثورات، أو عما ينفرد به بعض الناس من خصائص العيون والآذان الداخلية، يلتقطون ا ما لا يتمكن الإنسان العادي من سماعه أو رؤيته، وهذا ما قاد الإنسان إلى تجارب الدين [١٠].

ولعل في عرض هذه العينات من أقوالهم في الوحي القرآني ما يوضح ذلك.

يقول المستشرق الألماني هوبرت جريمي في كتابه (محمد[١]):

لم يكن محمد في بادئ الأمر يبشر بدين جديد، بل إنما كان يدعو إلى نوع من الاشتراكية، فالإسلام في صورته الأولى الأصلية لم يكن يحتاج إلى أن نرجعه إلي ديانة سابقة تفسر لنا تعاليمه، ذلك لأننا إذا نظرنا إليه عن كثب نراه لم يظهر إلى الوجود كعقيدة دينية، بل كمحاولة للإصلاح الاجتماعي دف إلى تغيير الأوضاع الفاسدة، وعلى الأخص إلى إزالة الفروق الصارخة بين الأغنياء الجشعين، والفقراء المضطهدين... لذلك نراه يفرض ضريبة معينة لمساعدة المحتاجين، وهو إنما يستخدم فكرة الحساب في اليوم الأخر كوسيلة للضغط المعنوي، وتأييد دعوته...[١٢]، أليس من السخف أن ينفي جريمي النبوة عند محمد ذه السذاجة ليجعل منه مصلحاً اجتماعياً يدعو إلى الاشتراكية؟

- ويقول المستشرق الإنجليزي: جب أستاذ الدراسات العربية بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية في كتابه (المذهب المحمدي)[١٣].

"إن محمداً ككل شخصية مبدعة قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية المحيطة به من جهة، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقاً جديداً بين الأفكار والعقائد السائدة في زمانه، والدائرة في المكان الذي نشأ فيه... وانطباع هذا الدور الممتاز

لمكة يمكن أن نقف على أثره واضحاً في كل أدوار حياة محمد، وبتعبير إنساني: إن محمداً نجح، لأنه كان واحداً من المكيين، ثم يقول:

"... ويبدو أن معارضة المكيين له لم تكن من أجل تمسكهم بالقديم، أو بسبب عدم رغبتهم في الإيمان... بل ترجع أكثر ما ترجع إلى أسباب سياسية واقتصادية".

ولاشك أن من يخالف ما أجمعت عليه كتب التاريخ والسير، ولا يقدم حججاً مقنعة، لا يستطيع أن يتخلص من ميوله وأهوائه.

- وقال درمنجهام وقد جمح به الخيال، وهو يصور انطباعه النفسي عن النبي ﷺ بأسلوب شعري جميل، وكأنه يصور نفسية فنان موهوب أو عبقري مُلهَم، لا نفسية نبي مرسل:

"وهذه النجوم في ليالي صيف الصحراء كثيرة شديدة البريق، حتى ليحسب المرء إنه يسمع بصيص ضوئها، وكأنه نغم نار موقدة.

حقاً إن في السماء لشارات للمدركين، وفي العالم غيب، بل العالم غيب كله، لكن ألا يكفي أن يفتح الإنسان عينيه ليرى، وأن يُرهف أذنه ليسمع؟ ليرى الحق وليسمع الكلم الخالد! لكن للناس عيوناً لا تري، وآذاناً لا تسمع أما هو (فيحسب) إنه يسمع ويرى، وهل تحتاج لكي تسمع ما وراء السماء من أصوات، إلا إلى قلب مخلص ملئ إيماناً"[1].

فنستخلص من كل هذه الأقوال أن أصحا ا لا يفهمون حقيقة الوحي والنبوة، ومن لم يعرف العلاقة التي تربط بينهما، أو حاول أن يطبق مقاييس العلوم التجريدية أو النظرية عليهما، فقد ضل سواء السبيل.

ومنشأ الخلاف بين المؤمنين بالرسالات السماوية وغير المؤمنين ا ترجع أساساً إلى مفهوم الوحي عندهم.

وقد بحث علماء الدين والفلاسفة قديماً وحديثاً هذه القضية فأثبتوها، وأقاموا الأدلة على إمكان الوحي بمفهومه الشرعي، ودحضوا ما أثير حوله من ادعاءات وشبهات، حتى تجد نصوص الوحي السماوي الطريق ممهداً لدراسا ا على أساس أ ا مقدسة، وأ ا حق لا يشوبه باطل.

فوصف ظاهرة الوحي الإلهي، وما كان يعتري النبي عند تلقيه من حالة خاصة ناشئة عن انسلاخه من البشرية الجسمانية، واتصاله بالملكية الروحانية بالهوس أو

الصرع أو نحو ذلك من الانحرافات النفسية على ضوء التحليل النفسي جهل خطير بحقيقة النبوة، وهل يكفي لصنف من العلوم أن يصل إلى حد من الدقة والتطور، بحيث تفرض طريقته في البحث على الميادين الأخرى، وينتصب معياراً؟ إن تطور منهج من المناهج العلمية لا يعطي كمعيار خارج ميدانه، والعالم الديني لا يقبل مثل هذا القول من المفكر الفرنسي جوستاف لوبون برغم ما في جل أحكامه علي الإسلام وعلى شخصية نبيه وعلى القرآن من اعتدال: "قيل إن محمداً كان مصاباً بالصرع، ولم أجد في تاريخ العرب ما يجيز القطع بذلك، وكل ما في الأمر ما رواه معاصروه وعائشة منهم: إنه كان إذا نزل الوحي عليه اعتراه احتقان فغطيط فغثيان، وإذا عدوت هوس محمد ككل مفتون، وجدته حصيفاً سليم الفكر".

ثم يقول: "ويجب عد محمد من فصيلة المهووسين من الناحية العلمية كأكبر مؤسسي الديانات، ولا أهمية لذلك، فلم يكن ذوو المزاج البارد من المفكرين هم الذين ينشئون الديانات، ويقودون الناس، وإنما أولو الهوس هم الذين مثلوا هذا الدور... وهم الذين أقاموا الأديان، وهدموا الدول، وأثاروا الجموع، وقادوا البشر، ولو كان العقل لا الهوس هو الذي يسود العالم، لكان للتاريخ مجرى آخر"(١٥).

أليس من مجازفة القول أن يعد (لوبون) محمداً ﷺ من المهووسين، ولم يثبت تاريخياً قبل البعثة ولا بعدها، إنه كان من ذوي الوساوس أو السلوك الشاذ والتصرف الغريب، أو نحو ذلك من الانحرافات النفسية التي لابد لها من انعكاسات وردود فعل.

ألم تشهد خديجة وتعرفه بحقيقته لما جاءه الحق وهو في غار حراء لتدفع عنه الخوف مما رأي وسمع؟

"كلا والله لا يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق" (رواه البخاري).

فما أبعد هذا الكمال الإنساني عن الهوس الذي قد يملي على صاحبه مواقف غريبة، وأفعالاً ينبو عنها الذوق السليم!(١٦).

ولكنه الجهل بحقيقة الدين واستعمال منهج النقد العلمي في موضوعه.

إن الحركات الاختيارية كما صنفها الغزالي(١٧) ثلاثة أصناف يهمنا منها صنفان:

- حركة فكرية يدخلها الحق والباطل.
- وحركة قولية يدخلها الصدق والكذب.

فإذا ثبتت الصفات الأولى من هذه الحركات الثلاث وهي: الحق والصدق والخير، لمن بعثه الله برسالة سماوية، وانتفت عنه الصفات الثانية بالتأمل والاستقراء والبحث، مع تواتر النقل والأخبار المستفيضة، لم يبق أي مسوّغ لإنكار نزول الوحي عليه، أو تأويل هذا الوحي بالإلهام الباطني!.

ومتي اعتبر المنكرون لنبوته إنه في طليعة الزعماء والقادة والحكماء والمصلحين والمشرعين وبناة الدول، ومؤسسي الحضارات، فقد أوشكوا أن يؤلهوه كما ألهوا عيسي عليه السلام، لأن ذلك كله لا يجوز أن يجتمع في عبقري.

﴿**قُل لا أَقُولُ لَكُم عِندِي خَزَائِن اللهِ وَلاَ أَعلَم الغَيبَ وَلاَ أَقُولُ لَكُم إِني مَلَكٌ إِنْ أَتبِع إِلا مَا يوحَى إِلَي**﴾ [1].

فلو ادعى أحد أنه طبيب أو مهندس أو حلاق، فالواقع هو الذي يؤيد دعواه أو يكذ ا.

وهل الذين آمنوا به منذ أربعة عشر قرناً واتبعوا الدين الذي جاء به- من قادة الفكر على امتداد العصور- كلهم أغبياء مغرورون، لم يميزوا بين الحق والباطل، والصدق والكذب؟

والعلم وحده لا يستطيع أن يقدم تفسيراً مقنعاً لهذا التحول الجذري ببعثة محمد ﷺ إلا على ضوء الإيمان بما تضمنه هذا الوحي السماوي الذي ظل يقودها ما يزيد على عشرين عاماً، ولم يخلف ما وعده، ولا كذبه فيما أخبره به من أنباء الغيب، وأي فرق بين تقولات المشركين في الجاهلية وتفسيرهم لظاهرة الوحي عندما ي ل علي الرسول، وما يناله عند التلقي من جهد وعناء بالجنون أو السحر تارة، وبالشعر أو الكهانة أخرى، وبين تفسير المستشرقين الأكاديميين للوحي من الوجهة النفسية أو العقل الباطن أو نحو ذلك مما اخترعوا وانتحلوا كالهوس الذي يزعمه (لوبون)، فهو في كتابه (حضارة العرب) لم يفهم شخصية الرسول في حياته الزوجية التي ينسبها إلى الشهوانية، ويبني عليها جملة من الأحكام الفاسدة، أما القرآن فيعده من شواهد عبقريته، وهو عنده من إنشائه، ولكنه يجعله دون كتب الهندوس الدينية قيمة، فيقول:

---

(١) الأنعام: ٥٠

"ليس في عامية القرآن ولاهوتيته الصبيانية التي هي من صفات الأديان السماوية ما يقاس بنظريات الهندوس"(١٨).

ثم ينكر شمولية القرآن، ويرى إنه مؤقت بعصره، لا يحقق حاجات الفرد في عصور لاحقة، بل يجعله سبب تخلف المسلمين(١٩).

ومن أخطر ما في كتابه إنصافه للحضارة العربية الإسلامية التي دافع عنها وأعجب ا، وبين مالها من أثر في الحضارة الغربية، فينخدع القارئ بمظهر الإنصاف حتى تصدمه بعض أقواله في القرآن وفي الرسول وفي الشريعة الإسلامية، فيحس بالتحامل، والتجافي عن الموضوعية.

وسأورد من أقوال بعض المستشرقين في القرآن ومصدره، ما يوضح جهلهم بحقيقة الوحي خارج الطرق الكسبية للعلم، وفوق الإلهامات النفسية، وخلاف ما هو مقرر في علم النفس وسِيَر الأبطال والعظماء، وبعيداً عن الأعراض (الباثولوجية) التي يصاب ا أفذاذ الرجال، كما يزعم (جولد تزيهر)، وعن الهوس الذي يصيب بنوباته قادة الأمم العظام كما يدعي (لوبون).

- فويلز يتخيل محمداً رجلاً دفعته طموحاته ووساوسه في سن الكهولة إلى تأسيس دين ليعد في زمرة القديسين، فألف مجموعة من عقائد خرافية وآداب سطحية، وقام بنشرها في قومه، فاتبعها رجال منهم(٢٠)

- وجولد تزيهر ينسب المعرفة الدينية التي تلقاها محمد ﷺ إلى عنصرين: خارجي وداخلي فيقول:

"فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجاً منتخباً من معارف وآراء دينية عرفها بفضل اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية التي تأثر ا تأثراً عميقاً، والتي رآها جديرة بأن توقظ في بني وطنه عاطفة دينية صادقة، وهذه التعاليم التي أخذها عن تلك العناصر الأجنبية كانت في وجدانه ضرورية لإقرار لون من الحياة في اتجاه يريده الله.

لقد تأثر ذه الأفكار تأثراً وصل إلى أعماق نفسه، وأدركها بإيحاء قوة التأثيرات الخارجية، فصارت عقيدة انطوى عليها قلبه، كما صار يعتبر هذه التعاليم وحياً إلهياً"(٢١).

- وبلاشير- على اعتداله في أحكامه- يتحدث في كتابه (معضلة محمد) عن مصدر القصص القرآني، ذاكراً بالخصوص أن مما لفت انتباه المستشرقين هو التشابه

الحاصل بين هذا القصص، وبين هذا القصص اليهودي المسيحي، وقد كان التأثير المسيحي واضحاً في السور المكية الأولى، إذ كثيراً ما تكشف مقارنة بالنصوص غير الرسمية كإنجيل الطفولة الذي كان سائداً في ذلك العهد عن شبه قوي، ويعرض في هذا الصدد آراء بعض الباحثين، مبيناً رأيه فيما يستنتج من العلاقات المستمرة التي كانت تربط بين مؤسس الإسلام والفقراء المسيحيين بمكة[٢٢].

وورد في كتاب تاريخ الأديان: "كان أسلوب النبي في القرآن أوّل عهده بالدعوة مفعماً بالعواطف، قصير العبارات، فخم الصورة، يقدم أوصاف العقاب والثواب في ألوان صارخة، وكثيراً ما يكرر الآيات تكرراً مملاً، حتى تنقلب معانيها إلى الضد، فلما تقدم الزمن بالنبي فقد الأسلوب منهجه الأول، وأخذ يقص في نغمات هادئة بديعة قصص الأنبياء، مثلما تراه في قصة حب يوسف وزوجته (بوتيفار)، وكانت هذه الصورة مثيرة لخيال كثير من شعراء الفرس والترك، وفي آخر عهد النبي فقد الأسلوب كل حرارة وكل فن، وأغرم بالجدل الديني مع اليهود والنصارى"[٢٣].

وهكذا فإن أكثر المستشرقين لم يتوصلوا إلى تكوين فكرة صحيحة عن مصدر القرآن، ولا عن الوحي الذي أنزل عليه، فانساق الكتاب الغربيون في اتجاههم يرددون الفكرة نفسها من غير بينة، بل إن المتعصبين منهم عندما يتحدثون عن الرسول والقرآن والإسلام، تتحول ألسنتهم وأقلامهم إلى معاول هدم، وأذكر على سبيل المثال مقالاً كتبه فيليب ايرلنجي في مجلة تصدر بباريس[٢٤]، نسب فيه إلى الرسول- بقصد النيل من شخصيته الشريفة- ما يتبرأ منه كل باحث نزيه، وما لا يصدر مثله إلا عمّن أغلق فكره التعصب والحقد، وكان مما ادعاه في مقاله: كثرة اتصال محمد باليهود في مكة- والمعروف أن جل اليهود آنذاك كانوا بالمدينة لا بمكة- وأنه كان يسأل خادمه زيداً وهو مملوك للمسيحيين عن الديانتين المسيحية واليهودية، ليأخذ منهما، وكان حاذقاً فطناً أحد ذكاء وأدق فهماً من خادمه، ثم يقول: "... لقد كان محمد في المدينة تلميذاً لليهود، وهم الذين كونوه ثم بدأ جبريل يمده ببعض الأساطير التي يعرفها اليهود والمسيحيون"، فهذا التناقض الصارخ في أقواله التي يقذف ا بلا سند من تاريخ أو حجة من عقل تغني عن البيان والرد.

ولعل أول ما يبعث على التساؤل حول هذه الأفكار الرائجة في أوساط المستشرقين والغربيين عموماً، أن القرآن والحديث لو كان مصدرهما واحد، وهو

محمد ﷺ، فبم نفسر هذا الفرق الكبير والبون الشاسع بينهما في أسلوب العرض، وطريقة الأداء ومنهج التعبير؟

وكيف يستطيع شخص واحد مهما كان بارعاً صناعاً أن ينطق بأسلوب في الكلام معين فيقول: هذا قرآن من عند الله، ثم ينطق بكلام آخر يختلف عنه في الأسلوب فيقول: هذا حديث من كلامي.

وكيف يتسنى التمييز والتفريق في عقل واحد بين نوعين من الكلام لكل منهما طابعه المتميز وصياغته الخاصة؟ أليس الأسلوب معبراً عن شخصية صاحبه؟

ثم ما الذي كان يصد الرسول عن نسبة شرف القرآن العظيم إليه لو كان من إنشائه وتأليفه؟ ومن أغرب الخيال أن المستشرق كليمان هوار كتب فصلاً[٢٥] زعم فيه أنه اكتشف مصدراً جديداً للقرآن، هو شعر أمية بن أبي الصلت[٢٦] وقارن بينه وبين آيات من القرآن، فاستنتج صحة هذا الشعر بما يلاحظ من فروق بين ما ورد في القرآن من تفصيل لبعض قصصه، كأخبار ثمود وصالح، مستدلاً على ذلك بأنه لو كان هذا الشعر منحولاً لكانت المطابقة تامة بسببه وبين القرآن، ثم يزعم أن استعانة النبي به في نظم القرآن حملت المسلمين على مقاومته ومحوه، ليستأثر القرآن بالجدة، وليصح أن النبي قد انفرد بتلقي الوحي من السماء.

ومما رد به طه حسين على هذه الفرية الجديدة قوله: "والغريب في أمر المستشرقين في هذا الموضوع وأمثاله، أ م يشكون في صحة (السيرة) نفسها، ويتجاوز بعضهم الشك إلى الجحود، فلا يرو ا مصدراً تاريخياً صحيحاً، وإنما هي عندهم كما ينبغي أن تكون عند العلماء جميعاً طائفة من الأخبار والأحاديث تحتاج إلى التحقيق والبحث العلمي الدقيق، ليمتاز صحيحها من منحولها، هم يقفون هذا الموقف العلمي من السيرة، ويغلون في هذا الموقف، ولكنهم يقفون من أمية وشعره موقف المتيقن المطمئن، مع أن أخبار أمية ليست أدنى إلى الصدق، ولا أبلغ في الصحة من أخبار السيرة، فما سر هذا الاطمئنان الغريب إلى نحو من الأخبار دون الآخر؟ أيكون المستشرقون أنفسهم لم يبرؤوا من هذا التعصب الذي يرمون به الباحثين من أصحاب الديانات؟[٢٧].

ولمزيد الإيضاح نورد على سبيل المثال هذه الآيات وما قد يتفق معها من شعر أمية، إن صحت نسبته إليه:

﴿فتول عنهم يوم يدع الداع إلى شيء نكر خشعاً أبصارهم يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر﴾ [1].

﴿إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيهم أحسن عملاً وإنا لجاعلون ما عليها صعيداً جرزاً﴾ [2].

﴿كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى...﴾ [3].

وقال أمية:

ويوم موعدهم أن يحشروا زمراً ... يوم التغابن إذ لا ينفع الحذر
مستوسقين مع الداعي كأ م ... رجل الجراد زفته الريح منتشر
وأبرزوا بصعيد مستوجرز ... وأنزل العرش والميزان والزبر
يقول خزا ا ما كان عندكم؟ ... ألم يكن جاءكم من ربكم نذر
قالوا: بلي فتبعنا فتية بطروا ... وغرنا طول هذا العيش والعمر[28]

إن هذا الشعر لا ينسجم ومواقف أمية من الرسول موقف الخصومة جاء أصحابه وتأييد مخالفيه، ورثاء أهل بدر من المشركين ثم لم يكون النبي هو الذي أخذ عن أمية، ولا يكون أمية هو الذي أخذ عن النبي؟

ومن ذا الذي يستطيع أن يقول: إن من ينحل الشعر ليحاكي القرآن ملزم أن يلائم بين شعره وبين نصوص القرآن؟ أليس المعقول أن يخالف بينهما ما استطاع ليُخفي النحل، ويوهم أن شعره صحيح لا تكلف فيه ولا تعمل؟ [29].

- وأورد توسدال شبهات الناقدين للقرآن الكريم، وا امه في مصدره الإلهي، ومنها هذه الأبيات التي نسبوها إلى امرئ القيس، والتي لا تخلو من بعض التعبيرات القرآنية:

دنت الساعة وانشق القمر ... عن غزال صاد قلبي ونفر

---

(1) سورة القمر:آية٦و٧.

(2) سورة الكهف:آية ٧و٨.

(3) سورة الملك: آية ٨و٩.

أحور قد حرت في أوصافه ناعس الطرف بعينيه حور

بسهام من لحاظ فاتك تركتني كهشيم المحتظر

يقول العقاد: "وأيسر ما يبدو من جهل هؤلاء المتخبطين في أمر اللغة العربية قبل الإسلام وعلاقتها بلغة القرآن الكريم، أ م يحسبون أن العلماء المسلمين يجدون في بحث تلك الأبيات وصباً واصباً لينكروا نسبتها إلى الجاهلية، ولا يلهمهم الذوق الأدبي أن نظرة واحدة كافية لليقين بدحض نسبتها إلى امرئ القيس أو غيره من شعراء الجاهلية"[٣٠].

ثم إننا نقول ماذا في الاعتراف بأن تكون بعض التعبيرات العربية التي استخدمها العرب في الشعر والنثر وردت كلاماً من القرآن، والقرآن جاء بلسان عربي مبين وكان أحياناً ينـزل بنص كلمات تحدث ا الصحابة من أمثال عمر رضي الله عنهم وأرضاهم، وهناك فرق كبير بين "دنت الساعة" وبين ... "اقتربت الساعة"...

أفيكون هذا القرآن الذي لو نزل في هذا العصر لما اختلفت نظرته للكون، ولا وصاياه للإنسان- وقد حوى من كنوز المعرفة ما لم يحوه سفر- نابعاً من استعداد محمد الشخصي، أو مما اقتبسه في بيئته من أهل الكتاب أو بعض الأعراب؟ وأي أمي في التاريخ يقطع مرحلة الشباب هادئاً لم يؤثر عنه علم ولا حكمة- أما الحكمة فكانت مأثورة عن النبي ﷺ حتى قبل الإسلام ولعل واقعة الحجر تثبت ذلك- ولا شعر ولا خطابة ولا وثبات الأبطال والزعماء، ثم ينفتح فجأة في الأربعين على عالم جديد، فيصلح أديان البشر: عقائدها وآدا ا وشرائعها، ويحدث ثورة روحية اجتماعية لا مثيل لها في تاريخ الإنسانية، في سن لا يتأتى لمن بلغ مثلها أن يبتدئ أو يبتدع فيها علماً أو فناً أو يسن فيها شرعاً، أو ينهض في العالم بانقلاب عظيم، ما لم يكن قد ظهر استعداده له، وأخذ مقدماته في ريعان الشباب[٣١].

فالمفارقات بين ماضي الحياة المحمدية وحاضرها تشهد بأن القرآن لم يكن إلا وليد تعليم جديد، وأن صاحب الوحي ﷺ لم تكن له هذه القدرة العجيبة على التأثير في النفوس إلا بقدر ما أثر الوحي الإلهي في نفسه، قال الله تعالى: ﴿**وَأَنزَلَ الله**

عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيماً﴾ [1].

ولا أدل على أن الوحي القرآني خارج عن الذات المحمدية من مخالفة القرآن في عدة مواطن لرأيه الشخصي ولطبعه الخاص، ويتجلى هذا الفصل في عتابه الشديد له في مثل هذه الآية: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ وَاللهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (٦٧) لَوْلا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾ [2]، إن ما عوتب عليه رسول الله من قبول الفداء من أسرى بدر، هو أقرب إلى طبعه الرحيم، لذلك اختاره، أملاً في هداية قومه وتأليف خصمه، فنبهه الله إلى ما هو حق في ميزان الحكمة الإلهية، وشتان بين مقام الربوبية ومقام العبودية، بين مقام المتكلم ومقام المخاطب!

كما عوتب ﷺ لما آذن للمنافقين الذين استأذنوه للتخلف من غزة تبوك، فقال الله له: ﴿**عَفَا اللهُ عَنْكَ لِمَ أَذِنْتَ لَهُمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ**﴾ [3].

ثم إن ما يدعيه المستشرقون من إفادة الرسول من حاشيته اليهودية والمسيحية الذين أسلموا وكانوا في صحبته، هو محض افتراض، لأن إسلامهم حجة قائمة على صدق ما جاء به من الوحي الإلهي، ولو تبين لهم أنه كان يتتلمذ لهم في خفاء ليتلقى عنهم ما كان يدعو إليه لانفضوا من حوله، ولعادوا إلى دينهم، ولم تكن لهم تلك المـ لة الرفيعة في الدعوة إلى الإسلام، والذود عنه، والإخلاص للرسول، فإن ثباته في الشدائد والمحن، ومثابرته على مغالبة الكبر والعناد، أول برهان قدمه للإنسانية على مدار التاريخ، يشهد بصحة نبوته وصدق رسالته.

وهل سادت دعوات الكذابين والمشعوذين والدجالين الذين ادعوا النبوة، وهل نجحوا في حمل الناس على الإذعان لهم والعمل بتعاليمهم؟

---

(١) سورة النساء: آية ١١٣.

(٢) سورة الأنفال: آية ٦٧و ٦٨.

(٣) سورة التوبة: آية ٤٣.

إن الذي يطلب الدليل على صدق نبوة محمد ﷺ بعدما أتى بما أتى به، يكون كمن يطلب ورقة من الباني العظيم تنص على علمه ومعرفته بعد أن انتهى من إقامة الصروح.

وقد عارض المستشرق السويدي تور اندريه (Tor Andrac) صاحب كتاب: (محمد: حياته وعقيدته) هذه الطريقة العقيمة التي سلكها بعض المستشرقين في البحث، مبيناً أن جوهر النبوة، لا يمكن تحليله إلى مجموعة من آلاف العناصر الجزئية، ومهمة الباحث في رأيه أن يدرك في نظرة موضوعية، كيف تتألف من العناصر والمؤثرات المختلفة وحدة جديدة أصيلة تنبض بالحياة، فالإسلام لا ينكر صلاته بالديانة اليهودية والمسيحية وعقيدة الحنيفية، وتقاليد العرب ولكن ذلك لا يعني أنه مجرد مجموعة من هذه العناصر[٣٢].

وفي القرآن من الإعجاز الغيبي والعلمي ما ينفي أن يكون بشرياً، كما شهد بذلك كل الذين درسوا إشاراته إلى الحقائق العلمية والكونية دراسة موضوعية من المسلمين وغير المسلمين.

فهذا الدكتور موريس بوكاي الطبيب الفرنسي الباحث يقول في دراسة علمية كتبها بعنوان: (القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم):

"لقد أثارت دهشتي هذه الجوانب العلمية التي يختص ا القرآن، والتي كانت مطابقة تماماً للمعارف العلمية الحديثة، ولقد درست هذه النصوص بروح متحرزة من كل حكم سابق، وبموضوعية تامة، بيد أني لا أنكر تأثير التعاليم التي تلقيتها في شبابي، حيث لم تكن الأغلبية تتحدث عن الإسلام، وإنما عن المحمديين لتأكيد الإشارة إلى أن هذا الدين أسسه رجل، وبالتالي فهو ليس بدين سماوي، فلا قيمة له عند الله، وكان يمكن أن أظل محتفظاً كالكثيرين بتلك الأفكار الخاطئة عن الإسلام وهي شديدة الانتشار.

ولما تحدثت مع بعض المستنيرين من غير المتخصصين، عرفت أني كنت جاهلاً قبل أن تعطى لي عن الإسلام صورة تختلف عن تلك التي تلقيتها في الغرب، وكان هدفي الأول هو قراءة القرآن، ودراسة نصه آية مستعيناً بمختلف التعليقات اللازمة للدراسة النقدية، وانتبهت بشكل خاص إلى دقة بعض الإشارات الخاصة بالظواهر الطبيعية، ومطابقتها للمفاهيم التي نملكها اليوم عن هذه الظواهر نفسها، والتي لم

يكن لأي إنسان في عصر محمد ﷺ أن يكوّن عنها أدنى فكرة، ثم قرأت إثر ذلك مؤلفات كثيرة خصصها كتاب مسلمون للجوانب العلمية في القرآن، وعلى حين نجد في التوراة أخطاء علمية فادحة، فإنا لا نجد في القرآن أي خطأ، وقد دفعني ذلك إلي أن أتساءل: لو كان مؤلف القرآن إنساناً، فكيف استطاع في القرن السابع من العصر المسيحي أن يكتب ما اتضح أنه يتفق اليوم مع العلوم الحديثة؟ ليس هنالك أي مجال للشك: فنص القرآن الذي نملك اليوم، هو النص الأول نفسه، ومن ذا الذي كان في عصر نزوله يستطيع أن يملك ثقافة علمية تسبق بحوالي عشرة قرون ثقافتنا العلمية؟ حقاً إن في إشارات القرآن قضايا ذات صبغة علمية تثير الدهشة.

"ففي القضايا التي تخضع للملاحظة، مثل تطور الجنين، يمكن مقابلة مختلف المراحل موصوفة في القرآن، مع معطيات علم الأجنة الحديثة، لمعرفة مدى اتفاق الآيات القرآنية فيها مع العلم"(٣٣).

إن لهذه الشهادة وز ا واعتبارها من عالم محقق، وباحث مدقق، مثل الدكتور بوكاي، الذي درس القرآن آية آية كما قال، ونظر إليه من زاوية تخصصه، فاكتسى بحثه طابعاً علمياً أكاديمياً، فخرج بنتيجة تشرف أهل العلم، دون أن يكون في حاجة إلى القول بأن القرآن كتاب مسيحي يهودي نسخه محمد، أو نحو ذلك من الأقوال التي أَلِفناها من المستشرقين.

ونحن إذا قارنا بين هذه النتيجة الحاسمة التي استخلصها الباحث من صميم القرآن، وبين النتيجة المتهافتة التي ألقى ا أحد المستشرقين على هامش القرآن، وهو (الحداد)(٣٤)؛ كان الفرق كمثل من يتحدث عن رسالة بيده مغلقة، ويتكهن بمصدرها قبل أن يفتحها ويقرأها، ومن فتح الرسالة وقرأها بإمعان قبل أن يُبدي رأيه في شأ ا! فمن أقوال الحداد: "... والسر الكبير في ثقافة محمد الكتابية والإنجيلية وجود العالم المسيحي ورقة بن نوفل من بني أسد ابن عم السيدة خديجة في جوار النبي، وهو الذي زوجه ابنة عمه، فقد أجمعت الآثار على أن ورقة تنصر، وكان يترجم التوراة والإنجيل إلى العربية، فهو إذن عالم مسيحي كبير، وقد عاش محمد في جواره خمسة عشر عاماً قبل مبعثه، ألا تكفي هذه المدة لنابغة العرب محمد بن عبد الله لكي يأخذ عنه شيئاً من علوم التوراة والإنجيل؟

وينص صحيح البخاري أيضاً على أن ورقة هو الذي ثبت محمداً في دعوته وبعثته لما عاد خائفاً من غار حراء، وعلى أن الوحي القرآني فتر لما تُوفي ورقة، وحاول محمد الانتحار مراراً لفقده وفتوره، ونجد بالمدينة في معية النبي حاشية مسيحية ويهودية قد أسلمت أو سايرت الإسلام، نجد بلالاً الحبشي مؤذن النبي، وصهيباً الرومي المسيحي الثري، وسلمان الفارسي المسيحي الأصل، وعبد الله بن سلام اليهودي الوحيد الذي أسلم في المدينة مع كعب الأحبار وهل كان حديث هذه الحاشية الكريمة سوى التوراة والإنجيل؟ إن ذلك حجة قاطعة على أن بيئة النبي والقرآن كانت كتابية من كل نواحيها، وأن ثقافة محمد والقرآن كتابية في كل مظاهرها، وذلك بمعزل عن الوحي والتنـزيل"(٣٥).

فما ادعاه من استفادة الرسول من حاشيته المسيحية واليهودية تكذبه الوثائق التاريخية التي تتعلق بالعصر الجاهلي، وكلها تفيد أنه لا يوجد أي تأثير أجنبي في تلك البيئة، وقد نفى بشر فارس في دراسة كتبها بالفرنسية (الشرف عند العرب قبل الإسلام): أن يكون الإسلام من صنع اليهودية والمسيحية.

والبخاري لم يقصد أن تكون الجملة الثانية نتيجة للأولى: "لم يلبث ورقة أن توفي، وفتر الوحي"، ولو قصد ذلك لاستعمل الفاء بدل الواو، إذ الواو لا تفيد الترتيب.

ومن أغرب المفارقات في الرأي الشخصي الواحد مثل هذا الخلط الذي نجده فيما كتب الحداد عن القرآن والإنجيل ومحمد وعيسى عليهما السلام، فهو يقول: "لقد آمن القرآن ونبيه الإيمان كله بنبوة المسيح ورسالة الإنجيل... ولكن النبي العربي لم يعترف ببنوة المسيح، لأنه لم يعرفها حق معرفتها، فقد ظن أن كل بنوة تخضع حكماً وضرورة لناموس الجسد، ولا تكون إلا بامرأة وزواج ﴿**بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُن لَّهُ صَاحِبَةٌ**﴾ [١]؛ وظن أن البنوة في عالم الروح حاجة، كما في عالم الأجساد: ﴿**وَمَا يَنبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَن يَتَّخِذَ وَلَدًا**﴾ [٢].

---

(١) سورة الأنعام: آية ١٠١.

(٢) سورة مريم: آية ٩٢.

ليست البنوة في الروح حاجة، بل هي فيض وجوده وضياء مجده، ونقول جازمين: لو أن النبي العربي عرف بنوة المسيح حق معرفتها لاعترف ا دون تردد:

﴿قُلْ إن كانَ للرحمَن وَلَدٌ فأَنا أولُ العَابِدِينَ﴾ [1].

فهو في هذه الآيات ونحوها مما يخالف عقيدته وآراءه يجعل المصدر الذي نبعت منه، هو النبي ﷺ، وفي الآيات التي توافق معتقده وهواه يجعل القرآن الكريم طرفاً ثانياً: كقوله تعليقاً على هذه الآية: ﴿أُولِئكَ الذِينَ هَدَى الله فَبِهدَاهم اقْتَدِه﴾ [2].

نرى القرآن يأمر النبي العربي أن يقتدي دى الأنبياء من ذرية إبراهيم الذين آتاهم الله الكتاب والحكم والنبوة، وقد تحقق هدي ذلك خاصة في التوراة والإنجيل على يد موسى وعيسى[37].

وهو حين يستدل بالقرآن لإثبات منـزلة المسيح عليه السلام عند ربه، يستدل به ككتاب م ل، صنيع من يؤمن ببعض الكتاب ويكفر ببعض، ومن ذلك قوله مثلاً: "إن ما حفظ القرآن عن المسيح والإنجيل والنصارى، هو مفخرة للمسلمين، إذا هم تجردوا عن تفاسير الشحناء والبغضاء"[38].

وهو في مواطن أخرى ينفي أن يكون لمحمد ﷺ ما يؤيده من مثل معجزات الأنبياء الذين سبقوه[39]، وأن يكون اسم (أحمد) أو (البارقليط) الذي بشر به المسيح في الإنجيل هو محمد عليه الصلاة والسلام[40]، ويحاول أن يثبت أن النبي العربي ولد كسائر الناس، ولم يطهر إلا بعد أن شرح الله صدره، ووضع عنه وزره[41].

وهو إذ يقول: "لقد كان للإنجيل وقع عميق في نفس النبي الأمي، وكان لتأثير شخصية المسيح على وجدانه صدى بعيد، فقد ملأت عظمته كل مشاعره، ورسمها ذلك الرسم الخالد"[42]، نراه ينقض قوله حين يتساءل وهو يتصنع الخبرة: "هل للقرآن من مصادر"؟

فيجيب: "المصدر الأول للقرآن هو الله، وهذه قضية إيمانية لا تمس"[43]، فأي ـافت أبعد عن الروح العلمية، وأي تناقض أغرب عن المنطق من مثل هذا التهافت والتناقض؟!

---

(١) سورة الزخرف:آية ٨١.

(٢)سورة الأنعام: آية ٩٠

ولعل من أخطر الشبهات التي أثارها المستشرقون وصنعوا قضايا حولها:

الوثوق بصحة النص القرآني:

فمن لم يثق في صحة النص القرآني، وانتابه الشك في أمانة نقله، وسلامة تبليغه كما أنزل الله، فأنى له أن يتحمس لتوجيهاته، ويلتزم العمل بتعاليمه، وإيمانه به لم يبلغ مبلغ اليقين؟!

وترجع هذه الشكوك التي أثاروها إلى عنصرين، هما:

١-جمع القرآن ونسخه.

٢- اختلاف القراء والقراءات.

فقد كان من الشبهات التي أوردوها على النص ذاته، الوسائل التي استخدمت لحفظه، والأسباب التي حالت- حسب زعمهم- دون تدوينه في عهد النبوة، واختلاف صحف أبي بكر في محتواها وترتيبها عن الصحف التي كان يحتفظ ا بعض الصحابة، وأسباب اعتماد عثمان بن عفان لصحف أبي بكر، وادعاء أن مصحف عثمان رفضته بعض الأوساط، أو أدخلت عليه تغييرات- حسب قولهم- في عهد عبد الملك بن مروان إلى غير ذلك من القضايا التي ترتبط بالعنصر الأول.

فأول ما افتتح به جولد تزيهر بحثه في (مذاهب التفسير الإسلامي) قوله:

"... فلا يوجد كتاب تشريعي اعترفت به طائفة دينية اعترافاً عقدياً على أنه نص منـزل أو موحى به يقدم نصه في أقدم عصور تداوله مثل هذه الصورة من الاضطراب وعدم الثبات كما نجد في النص القرآني"[٤٤].

وأول ما يثيره هذا الحكم المستعجل من التساؤلات:

هل رأى جولد تزيهر كتب الشرائع السابقة في نصوصها الأصلية، حتى تصح المقارنة والحكم؟ ثم ألم يقل حين عرض للكلام عن حديث نزول القرآن[٤٥] على سبعة أحرف: إن التلمود يقول بـ ول التوراة بلغات كثيرة في وقت واحد؟ فقد كان للتوراة والإنجيل نسخ مختلفة في نصوصها، كما بين ذلك آرثر جفري في تقديمه لكتاب المصاحف لابن أبي داود: إن تاريخ التوراة والإنجيل وصحة نسبتهما وحرفيتهما أبعد ما يكون عن الصحة والوثوق.

أما الاضطراب وعدم الثبات في النص فمعناه: أنه يرد على صور مختلفة أو متضاربة لا يعرف الصحيح الثابت منها، وليس القرآن على شيء من ذلك كما

يزعم، والقراءات المتواترة مقطوع بصحة نسبتها إلى مصدرها الأصلي، وهو: النبي ﷺ الذي كان على بينة من اختلافها في النص الواحد، وقد وضح العلماء فوائد تعدد القراءات من حيث التوسع في اللغة والإثراء في المعنى وفي التشريع، وكل ما يجب في القراءة هو التثبت من صحتها وتواترها كشرط في قبولها.

على أن اختلاف القراءات لا يتناول القرآن كلمة كلمة، وآية آية، ومن هنا لا يصح القول بأنه ليس هناك نص موحد للقرآن، كما يدعي جولد تزيهر، وسنبين ذلك بتفصيل أكثر عند الحديث عن العنصر الثاني، وهو: اختلاف القراءات.

والمستشرق الفرنسي بلاشير الذي يعد من أكثر المستشرقين موضعية واعتدالاً، لم يتوان هو الأخر في بحوثه القرآنية عن إثارة مختلف الشبهات في كتابه (مدخل إلى القرآن).

فقد شك في حرص الرسول على كتابة الآيات حال نزولها، وأن خوفه كان شديداً لما نزل عليه الوحي لأول مرة، فلا يمكن له أن يكتب ما نزل عليه، ولأن المسلمين كانوا في صراع مع يهود المدينة الذين كانوا يسيطرون على وسائل الكتابة، واستخلص أن النص القرآني لم يكتب بأكمله في عهد الرسول، والحفظ مثل الكتابة لم يستطع أن يحافظ عليه، وهو لا ينفي احتمال اختلاط النص الأصلي ببعض الزيادات الطفيفة التي أدخلت عليه في العهود المتأخرة.

وتساءل عن الأسباب التي جعلت الرسول لا يحرص على كتابة القرآن في عهده، مفترضاً عدة احتمالات جلها غير صحيح، لأن الأصل الذي بنيت عليه غير سليم فعناية النبي وأصحابه بكتابة القرآن لا تقل عن عنايته بحفظه لزيادة التحري والضبط، برغم أن أدوات الكتابة لم تكن آنذاك ميسورة.

وهل اتخذ صلى الله عليه وسلم كُتّاباً للوحي من ألمع الصحابة كالخلفاء الراشدين، وأبي بن كعب وزيد بن ثابت ومعاوية وغيرهم إلا لهذا الغرض؟ وهل كان يه عن كتابة الحديث إلا لتوجيه العناية إلى القرآن وحده، فلا يختلط بالسنة؟ قال صلى الله عليه وسلم في حديث رواه مسلم: لا تكتبوا عني غير القرآن، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ولم يكد صلى الله عليه وسلم ينتقل إلى الرفيق الأعلى، حتى كان القرآن كله مكتوباً في الرقاع، والعسب، ولم يجمع في صحف أو مصحف لسبب بسيط وهو أن القرآن نزل منجماً في فترة

تزيد على عشرين عاماً، ولم يكن ترتيب آياته على ترتيب نزوله، وآخر آية نزلت منه لم يعش الرسول بعدها مدة تكفي لجمعه، وتعويله على حفظه في الصدور لم يحل دون حرصه على كتابته، وكان أبو بكر حين قرر جمع المكتوب من القرآن عند الناس يقابل المكتوب بالمحفوظ بنصه وتلاوته، ولا يقبل شيئاً من المكتوب حتى يشهد عدلان بأنه كتب بين يدي الرسول كما جاء في سنن أبي داود.

روي البخاري في صحيحه أن زيد بن ثابت قال: "أرسل إلى أبو بكر إثر مقتل أهل اليمامة (أي: عقب استشهاد القراء السبعين) فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: إن عمر أتاني فقال: إن القتال قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن، وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن، فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن، قلت لعمر: كيف نفعل ما لم يفعله رسول الله ﷺ، قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر، قال زيد: قال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل لا نتهمك وقد كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، فتتبع القرآن فاجمعه فوالله لو كلفوني نقل جبل من الجبال، ما كان أثقل على مما أمرني به من جمع القرآن! قلت: كيف تفعلون شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال: هو والله خير، فلم يزل أبو بكر يراجعني، حتى شرح الله صدري للذي شرح له صدر أبي بكر وعمر، فتتبعت القرآن أجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال، حتى وجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة الأنصاري، لم أجدها مع غيره: ﴿**لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ**﴾ حتى خاتمة براءة، فكانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله، ثم عند عمر حياته، ثم عند حفصة، وأغرب تعليل لبلاشير وهو يعرض مختلف الافتراضات لعدم جمع القرآن في عهد الرسول قوله: "إن ميل الرسول وأصحابه إلى ترك الأمور على ما هي عليه يؤيده ما اشتهر به العرب من أ م لا يفكرون إلا في الحاضر، ولا يهمهم المستقبل، وهذا الميل يقف وراء عزوف المسلمين عن جمع القرآن في عهده، إذ لم تكن الحاجة ماسة إليه كما يؤيد ذلك عدم تعيين خليفة له"[٤٦].

وأننا ليحق لنا التعجب من هذا الحكم الذي لا يستند إلى أي دليل، ومن الذي يملك دليلاً يدين به أمة كاملة بأ ا لا تفكر إلا في الحاضر؟

أما نحن فإننا نرى أنه إذا قال شاعر عربي مثلاً:

ما مضي فات والمؤمل غيب ولك الساعة التي أنت فيها

فلا يعني ذلك إلا شعوراً فردياً لحالة معينة، لا يصح القياس عليها، ولا تعميم الحكم بمقتضاها.

أما عدم تعيينه في حياته لمن يخلفه، فإن مهمته الأساسية دينية نابعة عن تبليغ الرسالة السماوية، ولا يخلفه أحد من بعده في هذه المهمة إذ لا نبي بعده، وإنما احتمل الرئاسة السياسية والقيادة الحربية احتمالاً لضرورة فرضتها عليه الحياة في نشر الإسلام والدعوة إليه كما أمر، لذلك ترك الإمامة السياسية لمن يعنيهم أمر دنياهم من بعده، مع احترام مبدأ الشورى والأمانة في اختيار الحاكم ونظام الحكم، كما جاء في دستور الدولة الذي وضعه القرآن الكريم والسنة.

وأبعد من تعليل بلاشير عن الحقيقة تعليل كازانوفا في كتابه (محمد و اية العالم) (٤٧)، وهو أن النبي لما كان مؤمناً بأن العالم لن يستمر بعد وفاته، وأن الساعة ستقوم قبل موته أو بعده مباشرة، لم يعين من يخلفه من المسلمين وقد جاء في ذلك قوله: "بقي علينا نحن غير المسلمين حين ننظر إلى محمد كرجل عبقري عادي أن نوضح لماذا أهمل العناية بمسألة لها هذه الأهمية الكبرى، فنعلن أن السبب في إهمال أمر الخلافة بسيط، وهو اعتقاده بأن اية العالم قريبة، وهي عقيدة مسيحية محضة؛ ومحمد كان يقول عن نفسه: إنه نبي آخر الزمان الذي أعلن المسيح بأنه سيجيء ليتمم رسالته".

والغاية التي يرمي إليها (كازانوفا) من وراء إلحاحه على إثبات اعتقاد النبي بأنه سيشهد اية العالم وهو القائل: "إنني بعثت في زمن كنت أنا والساعة كهاتين، وأشار إلى سبابته ووسطاه"، أن يخرج بنتيجة وهي: أن القرآن قد أدخلت عليه بعد وفاة النبي تغييرات قام ا خلفاؤه، ليفصلوا ما يمكن لهم فصله بين بعثة الرسول وقيام الساعة اللذين يرى ارتباطهما مباشراً، وضرب لذلك مثلاً في قوله تعالى: ﴿**وَإِن مَا نرينكَ بَعضَ الذِي نَعدهم أو نَتَوَفَيَنكَ فَإنمَا عَلَيكَ البَلاغُ وَعَلَينَا الحِسَاب**﴾ [1]، فزعم أن أصحاب النبي حين رأوا الساعة لم تقم، وضعوا في صيغة التعبير صورة الشك موضع اليقين، ولا يستبعد أن الآية كانت قبل التبديل: "وسنريك بعض الذين

---

(١) سورة الرعد: آية ٤٠.

نعدهم"، وهل يعقل أن الإله- وهو سيد الأقدار- لم يستطيع أن يحدد مسألة بسيطة، وأنه يجهل هل النبي سيموت، أو سيعيش إلى نهاية العالم، في حين أنه يعلم بالساعة علم اليقين، ولكنه لم يشأ أن ينبئ الناس بهذا العلم؟

ثم يقول كازانوفا: "فهناك آيتان يشك في صحة نسبتهما إلى الوحي النبوي، والراجح أن يكون أبو بكر هو الذي أضافهما على إثر موت النبي: فأقره المسلمون على ذلك، وهما قول القرآن:

﴿**وَمَا مُحَمَّدٌ إِلا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ**...﴾ [١]، وقوله: ﴿**إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ**﴾ [٢] أفليس من حقنا أن نظن أن الآية الثانية على الأقل صنعها أبو بكر من أساسها؟".

إن الرد على مثل هذه القضية المفتعلة لا يحتاج إلى كبير جهد أو عناء، كما احتاجت إثارتها ومحاولة دعمها، فمجرد توجيه هذه الأسئلة ونحوها مما يمكن استنتاجه من آراء الكاتب لمما يفحم ويلجم.

لو كان النبي يعلم أن الساعة ستقوم قبل انتقاله إلى الرفيق الأعلى، فلمن أعد هذا التشريع الضخم الذي اشتمل عليه القرآن في الأحوال الشخصية والميراث والمعاملات وتنظيم العلاقات؟

إن نظرة النبي في دار الهجرة إلى حياة الإسلام المستقبلية نظرة اجتماعية متعمقة، تدل على البقاء والنماء، قبل الزوال والفناء الذي هو سنة الله في الأحياء.

ثم ألم يكن له خصوم يلتهبون ذكاء مثل كازانوفا، فكيف سكتوا عن هذه الفرية حين فارق الحياة ولم تقم الساعة، وهم ينتظرون مثل هذه الفرص انتظار الظامئ الهيمان للماء، كي يرد غلته ويطفئ ظمأه؟

وكيف سكت الصحابة عن أبي بكر حين بدل الكلم عن مواضعه، وأضاف إلى القرآن ما ليس منه؟

---

(١)سورة آل عمران: آية ١٤٤.

(٢) سورة الزمر: آية ٣٠و٣١.

وهل يصدر مثل ذلك عمن سماه الرسول بالصديق، وقد أثر عنه قوله: "أي سماء تظلني وأي أرض تقلني إن قلت في القرآن برأيي؟" أكانوا جميعاً من الغفلة بحيث تنطلي عليهم هذه الحيل؟[٤٨].

إلى نحو ذلك من الأسئلة التي تفرض الإجابة العلمية عليها حقائق تتداعى أمامها هذه الترهات، وفي مقدمتها: أن المسلمين كانوا يعتقدون بأن الدنيا ستنتهي الحياة فيها قريباً، ولما أيقنوا أن فناءها ليس بقريب، شرعوا في جمع القرآن وتدوينه.

والآية التي استدل ا إنما نزلت في مشركي مكة، وتفسيرها: سوءا أريناك بعض ما وعدناهم به من العذاب الدنيوي في حياتك، أو توفيناك قبل ظهوره، فالواجب عليك تبليغ الرسالة وأداء الأمانة، ولا تم بما وراء ذلك، فنحن نكفيكه وسننجز ما وعدناك به من النصر والظفر، ولا يضجرك تأخره فإن ذلك لما نعلم من المصالح الخفية[٤٩].

وما استدل به على أن اليقين هو قيام الساعة في قوله تعالى: ﴿**وَاعبد رَبكَ حَتى يَأتِيكَ اليَقِين**﴾ [١]، مخالف للاستعمال اللغوي ولم يقل به أحد من المفسرين: وإنما المراد به الموت كما روي عن ابن عمر والحسن وقتادة، وسمي بذلك، لأنه متيقن اللحوق بكل حي، وإسناد الآتيان إليه للإيذان بأنه متوجه إلى الحي يسعى للوصول إليه، والمعني: دُمْ على عبادة الله مادمت حياً من غير إخلال ا لحظة.

و آية آل عمران: ﴿**وَمَا محَمدٌ إلا رَسولٌ قَد خَلَت مِن قَبلِهِ الرسلُ أَفَإِن ماتَ أو قُتِلَ انقَلَبتم عَلَى أعقَابِكُم وَمَن يَنقَلِب عَلَى عَقِبَيهِ فَلَن يضر اللهَ شَيئًا وَسَيَجزِي اللهُ الشاكِرِينَ**﴾ [٢]نزلت لما نعي رسول الله ﷺ وأشيع أنه قد قتل، قال المنافقون للمؤمنين: إن كان محمد قد قتل فأرجعوا إلى دينكم الأول، فأنزل الله هذه الآية.

وتفسير آية الزمر: ﴿**إِنكَ مَيتٌ وَإِنهم ميتونَ ثُم إِنكُم يَومَ الْقِيَامَةِ عِندَ رَبكُم تَختَصِمونَ**﴾ [٣] إن رؤوس الشرك وإن لم يلتفتوا إلى هذه الدلائل الناصعة

---

(١) سورة الحجر: آية ٩٩.

(٢) سورة آل عمران: آية ١٤٤.

(٣) سورة الزمر: آية ٣٠-٣١ .

بسبب استيلاء الحرص والحسد عليهم في الدنيا فلا تبال يا أشرف المرسلين ـذا، فإنك ستموت وهم سيموتون أيضاً، ثم تحشرون يوم القيامة، وتختصمون عند الله تعالى وهو يحكم بينكم، وحينئذ يتميز الحق من الباطل، ولا يستفاد من الآيتين أي تدارك أو تصويب أو تصحيح وضع كما يقال، حتى يزعم المتخرصون أ ـما من زيادة أبي بكر رضي الله عنه، وما ورد في القرآن من أهوال الساعة إنما هو تصويره البديع المعجز في عرض مشاهد القيامة، ومعظمها موزع في السور المكية لإنذار المشركين وترهيب المعاندين مما ينتظرهم في يوم يجعل الولدان شيباً، ﴿**يَومَ يَفِر المَرءُ مِن أَخِيهِ وَأُمِهِ وَأَبِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَبَنِيهِ لِكُل امرِئٍ منهم يَومَئِذٍ شَأنٌ يغنِيه**﴾ [1]، وكثيراً ما يتحدث القرآن عن الدنيا كأ ـا ماض كان، والأخرى كأ ـا الحاضر الآن، واستحضار المشهد كأنه مشهود محسوس، له أبلغ الأثر في النفوس كما في قوله تعالى: ﴿**وَسِيقَ الذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَمَ زمَراً حَتى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَت أَبوَابهَا وَقَالَ لَهم خَزَنَتهَا أَلَم يَأتِكُم رسلٌ منكُم يَتلُونَ عَلَيكُم آيَاتِ رَبكُم وَينذِرونَكُم لِقَاءَ يَومِكُم هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِن حَقت كَلِمَةُ العَذَابِ عَلَى الكَافِرِينَ**﴾ [2].

فقد يرينا الدنيا والآخرة حاضرتين معاً، وقد يبدأ في قصة تقع في الدنيا، ثم يتابع بقيتها في الأخرى، وقد يزاوج بين مشاهد الدنيا والآخرة ويسوقهما مساقاً واحداً كأ ـما حاضرتان في الزمان، وقد ينتقل من الخبر إلى الإنشاء أو من الوصف إلى الحوار، فيخيل إليك أن المشهد يوجه فيه الخطاب، أو يدور فيه الحوار.

ولكل صورة نماذج من القرآن، وقد فصل فيها القول المرحوم سيد قطب في كتابه (مشاهد القيامة في القرآن)[٥٠].

ولكن الأسلوب الذي تناول به هذه المشاهد، وكأ ـا صور وظلال، أو مناظر شاخصة، لا يستطيع أن يتملأ من روعتها وجمالها الفني أمثال كازانوفا الذي لا يستخلص من مثل قوله تعالى: ﴿**إِنهم يَرَونَه بَعِيداً وَنَرَاه قَرِيباً يَومَ تَكُونُ السَمَاءُ كَالمهلِ وَتَكُونُ الجِبَالُ كَالعِهنِ وَلاَ يَسألُ حَمِيمٌ حَمِيماً يبصرونَهم يَوَد المُجرِم لَو يَفتَدِي مِن عَذَابِ يَومِئِذٍ بِبَنِيهِ وَصَاحِبَتِهِ وَأَخِيهِ وَفَصِيلَتِهِ التِي تؤوِيهِ وَمَن فِي**

(١) سورة عبس: آية: ٣٤-٣٧.

(٢) سورة الزمر: آية ٧١.

الأرض جَمِيعاً ثُم ينجِيهِ﴾ [1] لا يستخلص من ذلك سوى الفكرة التي استبدت بعقله، وهي اقتناع الرسول بأن بعثته مرتبطة بقيام الساعة، في حين أن أحاديثه الكثيرة في أشراط الساعة تنفي ذلك منطقياً، كظهور المهدي وخروج الدجال، ونزول عيسى، وخروج يأجوج ومأجوج ودابة الأرض، وطلوع الشمس من مغر ا، وغير ذلك مما يستدعي وقتاً طويلاً.

وقد لاحظ بلاشير أن تفسير كازانوفا لم يلق أي تأييد من الدارسين المسلمين، كما أنه لا يعتمد على أدلة قوية؛ بل هناك ما يدحض أقواله من ذلك أن الرسول ﷺ إن كان في العهد المكي لا يذكر إلا يوم القيامة، وما يتصل بالجنة والنار، فإنه لما أستقر بالمدينة أصبح يدعو إلى العبادات والمعاملات وتنظيم العلاقات التي يجب أن تقوم بين المسلمين وغيرهم، كما أن انتشار الإسلام في الجزيرة العربية فرض على المسلمين منذ عصر النبوة أن يفكروا في الحياة الدنيا إلى جانب التفكير في الآخرة.

ولاشك أن الذي يفكر في الآخرة لا يفكر في الحاضر فقط!

ولكن بلاشير في كتابه (القرآن) يلتقي من حيث يشعر أو لا يشعر مع آراء كازانوفا، فهو يقول: "توضح لنا التجربة الأولى للنبي الجديد، أنه ما يزال تحت وطأة النداء الإلهي، يلازم خياله تصوره للكارثة الأرضية التي ستقضي على العالم وتصوره للحساب الأخير، إن الساعة لقريبة، ولا تحديد للوقت الذي ستقع فيه على البشر، وإن هلعاً عظيماً سيصيب الآثمين والموسرين"[51]، فأي خيال هذا الذي جعله بلاشير ملازماً للنبي من كارثة قيام الساعة؟

إن مثل هذه الأفكار لتنبئ عن الجهل لمقام النبوة، أو التحدي، أو البعد عن الحقيقة الدينية، فإذا اعتبروا القرآن في مرتبة الكتب الم لة- ومحال أن يعتبروه فوقها مرتبة كما نعتبره نحن المسلمون- فإ م يجعلونه في مستوى الوثائق الإنسانية، إذ أن كتب العهدين لم تكتب في عهد موسى وعيسى عليهما السلام، والأناجيل الرسمية التي يعتمدو ا اليوم إنما كتبها الحواريون بعد عيسى، فيسمحون بنقدها كأي عمل بشري، وإن كان هذا يمتاز بلون من التقديس.

---

(١) سورة المعارج: آية ٦-١٤.

وعندما نقول: إن القرآن فوق الكتب الم لة مرتبة، فليس ذلك لأننا مسلمون، نقدس كتابنا الأكبر، بل لما يمتاز به القرآن بأنه كلمة الله، فالله هو المتكلم بالكلمة القرآنية دون أحد سواه، أما الكتاب المقدس فعباراته ليست من صنع الله وإنشائه.

وهذا مبدأ عقدي لا يقبل عندنا نقاشاً ولا جدلاً.

ومن هنا كان البون شاسعاً والخلاف كبيراً بين دراسة المسلمين للقرآن ودراسة غير المسلمين له.

ولو أقر المستشرقون والكتّاب الغربيون بأن القرآن وحي سماوي أنزله الله على قلب محمد بلفظه ومعناه، ولم يكن من فيض عبقريته أو خياله، لزال عنهم كل غموض وإشكال، ولخرجوا من متاهات التخمين والضلال.

العنصر الثاني للشبهة عندهم:

يتعلق بسلامة النص القرآني من التحريف والتبديل، ومنشؤه اختلاف القراءات، وقبل أن نبسط آراءهم في الموضوع يحسن أن نشير إلى حقيقة ثابتة، وهي أن ما كتب في عصر النبي ﷺ قد سلم من التغيير، ولم تجر عليه الحروف السبعة التي كانت في قراءته دون كتابته، والغرض تيسير قراءة القرآن على القبائل العربية المختلفة اللغات واللهجات، كالمضرية والنـزارية والهذلية، فتلين به ألسنتهم، كرخصة مؤقتة اقتضتها ظروف الدعوة ريثما تستقيم الألسن على النطق باللغة التي اختارها الله لقرآنه المنـزل، وهي لغة قريش فيصبح القرآن على حرف واحد، هو الذي كتب عثمان مصحفه عليه، ولم يأت فيه ما يخالف المصحف الأم الذي كان محفوظاً عند أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها، والذي كتب في عصر النبي ﷺ، ولذلك أحرق عثمان سائر المصاحف، ولا يصح أن يجعل ذلك من أسباب الطعن عليه لأن بقية المصاحف كتبت بغير حرف قريش، وحتى مصحف حفصة، فإن عثمان لما أعاده إليها استجابة لرغبتها، اشترط أن يحرق بعد وفا ا مخافة أن يقع في يد أحد، فيمحو فيه ويثبت ويقول: قد غير ما عندكم وهاهو الأصل فاحتكموا إليه، وروي أ ا توفيت في عهد معاوية، وأن الذي أحرق المصحف الذي عندها والي المدينة مروان بن الحكم.

أما القراءات السبع فهي ثابتة بالتواتر عن النبي ﷺ، وقد ساعد على احتمال هذه القراءات المروية انعدام الشكل والنقط في مصحف عثمان، كاختلاف القراءة

في مثل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا**﴾ (١)، وقرئ: فتثبتوا(٥٢). ومعناهما واحد، يقال: تثبت في الشيء: تبينه.

واختلاف القراءات لا يبلغ بحال مبلغ التضاد أو التناقض، وقد حصر ابن الجزري أنواع الاختلاف في ثلاثة أحوال وهي:- اختلاف اللفظ والمعنى واحد، واختلافهما جميعاً مع جواز اجتماعهما في شيء واحد، واختلافهما جميعاً مع امتناع جواز اجتماعهما في شيء واحد، بل يتفقان من وجه آخر لا يقتضي التضاد(٥٣).

قال تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا**﴾ (٢).

فإذا كانت القراءات التي تعتمد على الروايات الصحيحة موثوقاً ا كما يقر بذلك جولد تزيهر، فما معنى قوله: "ليس هناك نص موحد للقرآن"؟ ومن هنا نستطيع أن نلمح في صياغته المختلفة أولى مراحل التفسير، والنص المتلقى بالقبول (القراءة المشهورة) الذي هو لذاته غير موحد في جزئياته، يرجع إلى الكتابة التي تمت بعناية الخليفة الثالث عثمان، دفعاً للخطر الماثل من رواية كلام الله في مختلف الدوائر على صور متغايرة، وتداوله في فروض العبادة على نسق غير متفق(٥٤).

إن فكرة توحيد النص لم تدر بخلد أحد من المسلمين، حتى عثمان رضي الله عنه، فقد قصد إلى إثبات القراءات الصحيحة دون حجر في اختيار إحداها، ولم يقل أحد بأن قراءة أهل المغرب برواية نافع تختلف عن قراءة أهل المشرق برواية حفص مثلاً، وليس ذلك من باب الميل إلى التسامح كما يزعم جولد تزيهر، مدعياً أنه ما لم يحصل اختلاف أساسي في معنى الألفاظ، فالمعول عليه في المرتبة الأولى هو المعنى الذي يستنبط من النص؛ وهو رأي ينتهي إلى القول بجواز قراءة النص المطابق للمعنى، وإن لم يطابق حرفية اللفظ (٥٥).

وقراءة القرآن بالمعنى لم يقل ا أحد، ولكن جولد تزيهر استنتج ذلك من قول عبد الله بن أبي سرح كاتب الوحي عند الرسول: "كان يملي عليّ الرسول مثلاً: عزيز حكيم، فأقول: هل أكتب: عليم حكيم؟ فيقول النبي: نعم كل صواب"(٥٦).

---

(١) سورة النساء: آية ٩٤.

(٢) سورة النساء: ٨٢.

ولا يخفي أن ابن أبي سرح ارتد بعد وفاة الرسول، فقد يكون ذلك من زيادات بعض الشراح المتأخرين الذين غالوا في ا امه بأنه كان يبدل القرآن، وإن صح ما روي عنه، فإنه لا يعتد بقول مرتد، وكيف يسمح الرسول بتبديل ما أنزل الله عليه، والله تعالى يقول: ﴿**وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم**﴾ (١).

فاختلاف القراءات ليس نتيجة ملابسات فنية ترجع إلى الرسم، ولا هي نتيجة ملاحظات موضوعية كما يزعم جولد تزيهر مستدلاً بوجود هذه الظاهرة في مثل قوله تعالى: ﴿**إنا أرسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلاً**﴾ (٢).

يقول جولد تزيهر: "فبدلاً من (وتعزروه) بالراء الذي معناه، وتساعدوه قرأ بعضهم وتعززوه بالزاي الذي معناه: وتعظموه، وأنا لا أستبعد أن يكون من دواعي تغيير النص على هذا الوجه خشية تصور أن الله ينتظر من الناس مساعدة أو معونة" (٥٧).

وخطأ جولد تزيهر في هذا التخريج كان من ناحيتين:

الأولى: أن هذه القراءة ليست من القراءات السبع، ولا الأربع عشرة، بل هي قراءة آحاد، فلا يجوز الاعتماد عليها في الاستدلال.

والثانية: أن كثيراً من المفسرين فسروا قوله (وتعزروه) أي: تنصروه بتقوية دينه ورسوله، ونصرة الله معنى مستعمل في القرآن، قال تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا إن تنصروا الله ينصركم**﴾ (٣)وأصح تفسير للقرآن ما كان بالقرآن.

ولكن جولد تزيهر لا يميز بين القراءة المتواترة والقراءة الشاذة، إذ هو يكرر الخطأ نفسه في موطن آخر، فيقول في الآية الثانية من سورة الروم: ﴿**غلبت الروم**

---

(١) سورة يونس: ١٥.

(٢) سورة الفتح: ٨و٩.

(٣) سورة محمد: ٧.

في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين في بضع سنين في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون﴾ .(1)

قرئ أيضاً: غلبت الروم بالبناء للفاعل، وهذا راجع إلى نصر أحرزه الروم على قبائل عربية تقع على الحدود السورية، والمسلمون الذين أجازوا هذه القراءة يرون فيها إخباراً بالنصر الذي أحرزته الجماعة الإسلامية الفتية على البيزنطيين بعد هذا الوحي بتسع سنين.

ونرى أن للقراءة المشهورة والقراءة المخالفة لها، تأويلين متغايرين تغايراً بعيداً، فالمنتصرون في القراءة المشهورة هم المنهزمون في القراءة المخالفة والفعل المبني للفاعل في الأولى مبني للمفعول في الثانية (سيغلبون) وإذن فهما قراءتان وتأويلان لجملة واحدة من كلام الله متعارضان إلى أبعد مدى(58)، والجواب على هذه الشبهة التي أثارها: أن القراءة الثانية لا يعتد ا، والمقارنة إنما تصح بين قراءتين على مستوى واحد من الصحة والتواتر، وعلى فرض صحتها فلا يبدو أي تعارض أو تناقض بينهما لاختلاف الموضوع في كلتا القراءتين، فمن يقول بالتعارض إنما يعني تناقضاً، وهو معدوم لانعدام شروطه المتفق عليها عند علماء المنطق، وهي الاختلاف بين قضيتين في الكم والكيف والجهة، والاتفاق بينهما في وحدات ثمانية، كالموضوع والمحمول، والزمان والمكان، والإضافة والشرط، والقوّة والفعل، والجزء والكلّ... الخ فإذا انعدمت وحدة فأكثر من تلك الوحدات فلا تناقض.

والموضوع المتعلق بالغلبة في القراءتين ليس واحداً، فهو في القراءة المشهورة الفرس والروم، وهو في القراءة الشاذة العرب والروم.

إنما التناقض في تعليقه على قراءة ابن مسعود في قوله تعالى: ﴿**فخشينا أن يرهقهما طغياناً وكفراً**﴾ (2) وقرأ ابن مسعود: (وخاف ربك أن يرهقهما...).

يقول في هذا التعليق: ولما كان الحديث هنا عن الله، فقد يمكن أن نرى من هذا أن رعاية اجتناب العبارات التي ربما بدت غير لائقة بمقام الألوهية، لم تكن مقصودة دائماً في اختلاف القراءات(59)، وفي قوله في موضع آخر: "إن عدداً من القراءات

---

(1) سورة الروم: آية 2-4.

(2) سورة الكهف: آية 80.

المخالفة للنص المتلقى بالقبول، يجد الباعث إليه خشية السماح باستعمال عبارات متصلة بالله ورسوله، تبدو غير لائقة، أو غير متفقة مع وجهة النظر إلى وجوب تعظيم الله ورسوله".

فمن يتأمل القولين لا يخرج بنتيجة، ولا يعلم هل إن رعاية اجتناب بعض العبارات، هي عامل في الاختلاف، أو لا علاقة لها به.

على أن القراءات المتواترة من المحال أن تكون معرضة لهذه الاعتبارات أو التأويلات التي لا يدفع إليها سوي الخيال، فالله أعلم وأحكم بما يصف به ذاته العلية أو رسله الكرام، وقد جمح الخيال بجولد تزيهر فذهب به إلى إثارة الشكوك في أمانة النبي ونزاهته في معرض الدفاع عنه، معتمداً في ذلك على توجيه قراءتين مشهورتين لقوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَغُلَّ**﴾ (1)، قرأ ابن كثير وأبو عمر وعاصم من السبعة ببناء الفعل للمعلوم، وقرأ الباقون ببنائه للمجهول فيكون المعني على القراءة الأولى، لا يحل لنبي أن يأخذ شيئاً من الغنائم خفية قبل أن تقسم، وفيه تنـزيه للرسول ﷺ وتنبيه على عصمته، لأن النبوة والغلول يتنافيان؛ فلا يستريب به أحد، وقد روي أن قطيفة حمراء فقدت يوم بدر، فقال بعض المنافقين: لعل رسول الله أخذها، فأنزل الله الآية، تبرئة لكل الأنبياء، إذ الغلول خيانة، وهم أمناء ويكون المعنى على القراءة الثانية، وهي بناء الفعل للمجهول، ما كان لنبي أن تخونه أمته، أو ما كان لنبي أن ينسب إلى الخيانة، فيرجع إلى المعنى الأول (٦٠).

يقول جولد تزيهر: "وإذن فربما بدا غير لائق في نظر بعض المؤمنين أن يفسح ا ال لأدنى افتراض ينسب إلى الرسول عملاً غير صالح ولو على وجه السلب، وقد أزال هذا الإشكال كثيرون...... بقراءة الفعل للمجهول، و ذا حذفت من أول الأمر الريبة، أو الافتراض غير اللائق بإمكان أن يأتي الرسول غير الحق"(٦١)، فيستفاد من كلامه أن بعض القراء عمدوا إلى تغيير الفعل ببنائه للمجهول، لينفوا عن رسول الله ﷺ ما ا م به من الغلول.

ونحن نتساءل: كيف يقدمون على ما لم يقدم عليه الرسول ذاته؟ وما الذي يسوّغ هذا التغيير في النص القرآني المقدس؟

---

(1) سورة آل عمران: آية١٦١.

فالله تعالى يقول في بقية الآية: ﴿**وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ**﴾ (1)، والرسول ﷺ لم يفتأ يحذر من خيانة الغلول فيقول: "ألا لا أعرفن أحدكم يأتي ببعير له رُغاء، وبقرة لها خوار، وبشاة لها ثُغاء، فينادي: يا محمد! يا محمد! فأقول: لا أملك لك من الله شيئاً فقد بلغتك"(٦٢).

فلو كان في تخريج جولد تزيهر تجرد ونزاهة لما أورد افتراضاً غير وارد، ولما فسر أحد الوجهين في القراءة تفسيراً يثير الشك في أمانة الرسول ولا يدفعه، شأن من يبحث عن الثلمات لينفذ منها إلى المثالب!.

أصح الوجوه في التفسير:

فإذا كان للآية عدة وجوه يمكن حملها عليه في التفسير، فأقر ا إلى الصواب والقبول ما وافق اللغة وأقره الاستعمال، ولم يناقض العقل والشرع، وأبعدها عن محجة الصواب ما أملاه التعصب والهوى.

فالحداد يقول في تفسير: ﴿**وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُن فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَائِهِ**﴾ (2).

(من لقائه) أي: لقاء الكتاب وهو التوراة، فالكتاب موجود بالعربية، ومحمد يلتقي به ويتصل بأهله، وإن ثقافة محمد والقرآن كتابية في كل مظاهرها، وذلك بمعزل عن الوحي والتنـزيل...

ولم يقل أحد من المفسرين بذلك، لأنه ما كان يلقي التوراة، بل فسروا هذا اللقاء بلقاء موسى الكتاب، أو من لقاء محمد موسى ليلة الإسراء، أو يوم القيامة، أو من لقاء موسى ربه في الآخرة.

وفسره الألوسي بقوله: "والمعني: أنا آتينا موسى مثل ما آتيناك من الكتاب، ولقيناه من الوحي مثل ما لقيناك، فلا تكن في شك من أنك لقيت مثله ونظيره"(٦٣).

وإذا حملنا الكتاب على العهد، أي: الكتاب المعهود وهو التوراة، فلا يصح عود الضمير إليه ظاهراً، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يلق عين ذلك الكتاب.

---

(١) سورة آل عمران: آية ١٦١.

(٢) سورة السجدة: آية ٢٣.

وأما ما يستدل به الحدّاد من قوله تعالى: ﴿**فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مما أَنزَلْنا إِلَيكَ فَاسْئَلِ الذِينَ يَقْرَءُونَ الكِتَابَ مِن قَبلِكَ**﴾ [1].

فقد أجمع المفسرون على أنه ليس الغرض إمكان وقوع الشك له، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حين نزلت عليه الآية- على ما أخرج عبد الرزاق وابن جرير عن قتادة-: "لا أشك ولا أسأل"[٦٤].

ولكن الحداد ينسب إلى المسيح صفات إلهية لا بشرية مثل كلمة الله وروح الله، تعالى الله عن أن يشاركه أحد في صفاته، على حين أن هذه الصفات وأمثالها لا تخرجه بحال عن البشرية، ثم يزعم "أ ا في معناها الكامل على ضوء التوراة والإنجيل حيث اقتبسها القرآن وصدقها وشهد لها، ترفع المسيح فوق المخلوقين إلى صفة ذاتية خاصة مع الخالق" تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

ويقول: "ونقر منذ البدء أن لنا الحق كله بأن نفهم على ضوء التوراة والإنجيل ما غمض في القرآن من النقاط المشتركة، لأن القرآن ذاته في حالة الشك من شهادته أو من فهمها يحيلنا إلى الكتاب ﴿**فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مما أَنزَلْنا إِلَيكَ**...﴾ [2] [٦٥]، فكلمة الله التي ألقاها إلى مريم لا تعني إلا قوله: (كن) والله نفخ في أدم من روحه، فلم تجعل له هذه النفخة أي صفة ذاتية خاصة مع الخالق، ولم تخرجه عن دائرة البشرية إلى مقام الألوهية ونسبة الإضافة إلى الله لا تشرك المضاف في أية صفة ذاتية له، مثل: خليل الله وكليم الله... الخ.

ثم ما معني: أن القرآن في حالة الشك من شهادته أو من فهمها... ؟ أليس مصدر القرآن هو مصدر سائر الكتب السماوية المنـزلة على الرسل؟

والقرآن إذ هو يصدق ما في التوراة أو الإنجيل، فليس ذلك على معنى التبعية بل على معنى أنه مهيمن على الكتاب.

﴿**وَأَنزَلْنا إِلَيكَ الكِتَابَ بِالْحَق مصَدقاً لمَا بَينَ يَدَيهِ مِنَ الكِتَابِ وَمهَيمِناً عَلَيهِ**﴾.[3]

---

(١) سورة يونس: آية ٩٤.

(٢) سورة يونس: آية٩٤.

(٣) سورة المائدة: آية ٤٨.

ومعنى مهيمن: شاهد على الكتب التي قبله، ومنه قول حسان بن ثابت:

إن الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الألباب

وإنما كان القرآن مهيمناً على الكتب التي قبله، لأنه الكتاب الذي لا ينسخ ولا يغير ولا يبدل فإذا سمي المسيح (كلمة الله) فمعنى ذلك أن الله تعالى ألقى كلمته، أي أمره بأن يولد المسيح من غير أب ﴿**إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ**﴾[1].

فلا شيء يدل إذن على الألوهية في المسيح، ولكن الحداد يصر على أن يفسر العبارة بما يتفق وعقيدته النصرانية، ولو كان النص في الإنجيل لكان له بعض العذر، أما وهو في القرآن الذي ينفي في كثير من الآيات ألوهية الكلمة، أو أن يكون المسيح ثالث ثلاثة نفياً حاسماً لا يدع مجالاً للتأويل، فلا يجوز له هذا التأويل.

ولكن الحداد يقول: "مطلع إنجيل يوحنا يكفي برهاناً قاطعاً، والمشكلة بين الكتابين في هذا: كيف نقل القرآن عن الإنجيل هذا اللقب الإلهي مجرداً عن ألوهيته؟ والحل الصحيح ليس في نقض الإنجيل أو القرآن، بل في التوفيق بينهما ما أمكن"، وحاول أن يدحض حجج كل المفسرين، ويفند آراءهم ليصل بالعبارة القرآنية بضرب من التأويلات المردودة"، في مبناها ومعناها إلى انسجام حقيقي خفي بين الإنجيل والقرآن هو أقرب منها إلى تعارض ظاهر يتعلق به الذين لا يعلمون"[٦٦]، فالقرآن حسب زعمه لا يرفض إلهية الكلمة وإلهية الروح إذا كانت ضمن لاهوت الجوهر الإلهي الواحد، بمعني أن الكلمة عبارة عن ثمرة الحب الجوهري في الذات الإلهية الواحدة ![٦٧].

فمثل هذا التفسير المتعصب الحانق هو أقرب إلى الشعوذة من رجل يرفع من شأن عيسى عليه السلام بقدر ما يحاول أن ينتقص من شأن محمد ﷺ، فهو لا يستحيي أن يستدل بما أنزل عليه من الوحي في تمجيد المسيح والإنجيل، ويعرض في الآن نفسه بشخصيته، فيذكر له ما يحسبه مثالب ويقول في تحد وصفاقة: "لم يبن المسيح مثل غيره منازل لأزواجه قرب المسجد، حتى يختلف كل ليلة إلى واحدة منهن بعد صلاة العشاء، بل كان يقضي ليلته في الصلاة إلى الله. لم يكن ليغزو ولا ليقرع

---

(١) سورة يس: آية ٨٢.

بين نسائه، فأيهن خرج سهمها خرج ا معه، كأنه لا يقدر أن يستغني عن المرأة حتى في معامع الحروب، بل كان يقول لتلاميذه: "إن طعامي أن أنفذ مشيئة من أرسلني وأتمم عمله، ولم يكن في أول أمره محتاجاً إلى أن يشرح الله صدره ليضع عنه وزره الذي أنقض ظهره، ولا في آخر عهده محتاجاً أن يغفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر...".

ثم هو حين يعرض كلام العقاد يرميه بما لم يقله منطوقاً ومفهوماً، فيقول: "المسيح وحده ارتفع فوق حاجة الرجل إلى حواء، فعاش بتولا ورفع بتولا، وفي هذا ما فيه من الكمال الذي انفرد به، وليس ذلك من نوع التقصير الجنسي كما يغمز الأستاذ العقاد حيث قال: قال لنا بعض المستشرقين: إن تسع زوجات لدليل على فرط الميول الجنسية، قلنا: إنك لا تصف السيد المسيح بأنه قاصر الجنسية لأنه لم يتزوج قط، فينبغي ألاّ تصف محمداً بأنه مفرط الجنسية، لأنه جمع بين تسع نساء[٦٨].

والعقاد مؤمن فلا يستطيع بعقيدته الإسلامية أن يقصد القدح في رسول من رسل الله، لأن الله تعالى يقول: ﴿**آمَنَ الرسولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيهِ مِن ربِهِ وَالْمؤمِنونَ كُلٌ آمَنَ بِاللهِ وَمَلائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرسلِهِ لا نفَرق بَينَ أَحَدٍ من رسلِهِ**﴾ [١]، فكيف يقوله الحداد ما لم يقل، ويقصده ما لم يقصد؟ إن بعض المستشرقين المغرضين يبحثون في القرآن بالشموع عن مثل قوله تعالى: ﴿**أَلَم نَشرَح لَكَ صَدرَكَ وَوَضَعنَا عَنكَ وِزرَكَ الذِي أَنقَضَ ظَهرَكَ**﴾، ويقفون هنا فلا يزيدون: ﴿**وَرَفَعنَا لَكَ ذِكْرَكَ**﴾ [٢]، وعن مثل قوله تعالى: ﴿**لِيَغفِرَ لَكَ الله مَا تَقَدمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخرَ**﴾ [٣] ولا يزيدون ﴿**ويتم نعمته عليك**﴾ وانشراح الصدر بالنسبة للأنبياء نور إلهي يقذفه الله في قلو م فتنجلي عنها الظلمة والضيق، لذلك كان مما دعا به موسى ربه: ﴿ **رَب اشرَح لِي صَدرِي**﴾.

والوزر في سورة الشرح لم يرد به الذنب كما يفهم بعض المستشرقين، وإنما أريد به الأعباء الثقيلة التي ينوء الرسول الكريم بحملها، وهي أمانة الرسالة التي كلف

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٨٥.

(٢)سورة الشرح: آية ١-٤.

(٣)سورة الفتح: آية ٢.

بتبليغها، وما كان يعانيه عند نزول الوحي عليه، والغم الذي أصابه من عناد قريش وباطلهم وظلمهم وشيوع الشرك والضلال، وكأنه صلى الله عليه وسلم لثقل الأمانة التي تحملها كان كمن يحمل فوق ظهره أثقالاً، أما كيف حط الله عنه هذه الأثقال، فقد آمن به في المدينة عدد كبير دخلوا في دين الله أفواجاً، وقوي أتباعه بعد أن كانوا مستضعفين في الأرض، وانمحى الشرك والجاهلية من الجزيرة العربية وانتشر فيها الإسلام، فانقاد أهلها بعد العناء، كل ذلك بالإضافة إلى ما وعده الله به من الرضى والغفران...

كما رفع الله ذكره في العالمين فلا يذكر اسم الله إلا واسم محمد معه في الآذان والتشهد والشهادة وفي القرآن، ودعوة المؤمنين بالصلاة عليه.

وأما قوله تعالى: ﴿**لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ**﴾ [1] فمعناه كما قال سفيان الثوري، ما تقدم: ما عملت في الجاهلية، وما تأخر: كل شيء لم تعمله، ويذكر مثل ذلك على طريق التأكيد كما يقال: أعطى من رآه ومن لم يره وضرب من لقيه ومن لم يلقه، فيكون المعنى: ما وقع لك من ذنب وما لم يقع فهو مغفور لك ومعلوم أن النبي ﷺ لم يكن له ذنب كذنوب غيره، فالمراد هنا ما عسى أن يقع من سهو أو غفلة أو تأول، لأن حسنات الأبرار سيئات المقربين[69] فسماه ذنباً على سبيل المجاز، وليس في ذلك أي قادح في نبوة محمد ﷺ ولا في سمو أخلاقه ومروءته.

روي عن أسلم أن رسول الله ﷺ كان يسير في بعض أسفاره وعمر بن الخطاب كان يسير معه ليلاً، فسأله عمر عن شيء فلم يجبه ثم سأله فلم يجبه، ثم سأله فلم يجبه، فقال عمر: ثكلتك أمك يا عمر! كررت على رسول الله ثلاث مرات وهو لا يجيبك! فحركت بعيري حتى تقدمت أمام الناس، وخشيت أن ينـزل في قرآن، فما لبثت أن سمعت صارخاً يصرخ بي، فقلت: لقد خشيت أن يكون نزل في قرآن، فجئت رسول الله ﷺ فسلمت عليه فقال: "لقد أنزل علي الليلة سورة هي أحب إلي مما طلعت عليه الشمس، ثم قرأ ﴿**إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُّبِيناً**...﴾ [2].

---

(١)سورة الفتح: آية ٢.

(٢) أخرجه الترمذي.

وكم أثار المستشرقون في القرآن من شبهات بقصد التشكيك والتضليل يضيق النطاق هنا عن عرضها والرد عليها، لأني اعتبر هذا البحث كمدخل لموضوع يتطلب مجلداً ضخماً لاستيعاب الموضوع من كل جوانبه، والغوص في تفاصيله وجزئياته، وعسى أن يحرك الله همم المختصين في الدراسات القرآنية من علماء الإسلام لهذا البحث المتعمق، فيكشفوا النقاب عن أباطيل المستشرقين في مطاعنهم على القرآن الكريم سواء من حيث مصدره، أم من حيث صحة الاعتماد على نصه، أم من حيث تعدد القراءات فيه، أم من حيث سلامة تفسيره من الأهواء والأخطاء .

الهوامش

(١) مجلة العالم الإسلامي: (The Muslim World) ع: أكتوبر ١٩٥٥.

(٢) كتاب: (المحمدية): ٢٠ (ط. باريس ١٨٩٧).

(٣) انظر كتابه (البحث عن الدين الحق) طبع سنة ١٩٢٨، ونال رضا البابا ليون الثالث عشر سنة ١٨٨٧، وعاش في المدارس المسيحية بالشرق والغرب إلى اليوم.

(٤) (حياة محمد): ١٢٥ (ط. باريس ١٩٢٩).

(٥) محمد غلاب: نظرات استشراقية في الإسلام: ٤٢ (ط. القاهرة. دار الكتاب العربي).

(٦) Claude Etienne Savary: Le Coran: ٢, ed, Paris ١٧٨٣.

(٧) Thomas Garlyl: on Heroes, Hero- Worship and the Heroic in History- London ١٨٤٩.

(٨) انظر: صفحات من تاريخ الاستشراق: محمد كامل عياد: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. ج:٣. م: ٤٤-١٩٦٩.

(٩) محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي: ٣٩ (ط. مصر: ١٩٤٨).

(١٠) انظر: دائرة معارف العلوم الاجتماعية.
Encyclopaedia of Social Sciences (١٩٥٧), Vol, ١٣- p.٢٣٠.

(١١) Hubert Grimme, Mohamed; ١٨٩٢.

(١٢) محمد كامل عياد: مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. ج: ٤-م: ٤٤/ أكتوبر ١٩٦٩. ص: ٧٩٤.

(١٣) Mohamedanism. P: ٢٧.

(١٤) انظر: كتاب الوحي المحمدي لمحمد رشيد رضا: ٩١.

(١٥) G. Le Bon حضارة العرب: (ت) زعيتر: ١٤١-١٤٥ (ط. بيروت ١٣٩٩هـ).

(١٦) التهامي نقرة: سيكولوجية القصة في القرآن: 55 (ط. تونس ١٩٧٤).
(١٧) لقد تحدث الغزالي بإسهاب وموضوعية عن الوحي والنبوة في كتابه (المنقذ من الضلال).
(١٨) حضارة العرب: ٦٧٤.
(١٩) المصدر السابق: ٦٨٠- ٧٢٣.
(٢٠) الإسلام والثقافة العربية في مواجهة الاستعمار: ٢٣٩ (مطبعة الرسالة بمصر).
(٢١) جولد تزيهر: العقيدة والشريعة في الإسلام. (ت) يوسف موسى وزميله: ١٢ (ط. مصر ١٩٤٨).
(٢٢) R. Biachere: Le Probleme du Mahomet: ٦٠ (P.U.F.Paris ١٩٥٢).
(٢٣) انظر: عن القرآن لمحمد صبيح: ١٤٤-١٤٧ (ط. مصر ١٩٣٩).
(٢٤) Historia: Avrill ١٩٦٩- NO. ٢٦٩- (qui etait Mahomet, philippe Erlanger p.٧٥.
(٢٥) نشر الفصل في المجلة الآسيوية سنة ١٩٠٤.
(٢٦) شاعر عاش في الجاهلية والإسلام، وكان يخبر أن نبياً يبعث قد اطل زمانه، مؤملاً أن يكون هو ذلك النبي فلما بلغته بعثة رسول الله ﷺ كفر حسداً، وكان رغب عن عبادة الأوثان، ولما أنشد رسول الله شعره قال: آمن لسانه وكفر قلبه، وكان يحكي في شعره قصص الأنبياء (ابن قتيبة: الشعر والشعراء: ٤٢٩ (ط. مصر ١٣٦٤هـ).
(٢٧) طه حسين: في الأدب الجاهلي: ١٤٣ (ط. القاهرة ١٩٥٨).
(٢٨) البستاني: المعاني الحديثة: ج: ٣٦٧/١ (ط. بيروت: ١٩٤٦).
(٢٩) طه حسين: في الأدب الجاهلي: ١٤٢-١٤٥.
(٣٠) عباس محمود العقاد: إسلاميات: ٥١-٥٣ (ط. مصر. دار الشعب).
(٣١) محمد رشيد رضا: الوحي المحمدي: ٣٠٢.

(٣٢) محمد كامل عياد: مجلة مجمع اللغة بدمشق: ج: ٤-م: ١٩٦٩/٤٤.ص: ٧٩٧.

(٣٣) موريس بوكاي: القرآن والتوراة والعلم: ١٤٤-١٤٨ (ط. دار المعارف بمصر ١٩٧٧).

(٣٤) ألف عدة كتب تحت عنوان عام وهو: (دراسات قرآنية) ولم يذكر من اسمه سوي (الأستاذ الحداد) كما أنه لم يذكر في الكتاب اسم المطبعة ولا تاريخ الطباعة والراجح أن يكون (يوسف الحداد) وهو لبناني مسيحي.

(٣٥) الحداد: القرآن والكتاب قسم (٢) أطوار الدعوة القرآنية: ١٠٥٩-١٠٦٠.

(٣٦) الحداد: المسيح في القرآن: ٢٢٨.

(٣٧) المصدر السابق: ٢٢.

(٣٨) الحداد: الإنجيل في القرآن: ٤٢٠-٤٢١.

(٣٩) المصدر السابق: ٧١٨- ٧٢٠.

(٤٠) القرآن والكتاب: ٦٧٢.

(٤١) المسيح في القرآن: ١١٩.

(٤٢) المصدر السابق: ٢٢٩.

(٤٣) القرآن والكتاب: ٢٩٨.

(٤٤) جولد تزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي: ٤.

(٤٥) الحديث كما ورد في عدة روايات صحيحة الإسناد يشير إلى خلافات لغوية أدت إلى نقاش بين بعض الصحابة، ثم احتكم المختلفون إلى الرسول فأقرهم على قراءا م: سواء من حيث الألفاظ أم من حيث الأداء الصوتي لها، وهذه اللغات واللهجات لا يقصد ا أن كل كلمة تقرأ على سبعة أوجه بل المقصود أ ا مفرقة في القرآن، وهي ليست القراءات المتواترة ومن هذه الأحاديث: حديث عمر مع هشام الحكيم وهو حديث صحيح أخرجه الستة.

(٤٦) Blachere: Introduction au Coran: ١٦-٢٦ (Paris, ١٩٤٧).

(٤٧) Casanova; Mohamed et la fin du monde: P:٦-١٠.

(٤٨) انظر: نظرات استشراقية في الإسلام، لمحمد غلاب: ٩٩-١١٣.

(٤٩) انظر تفسير النووي للآية.

(٥٠) مشاهد القيامة في القرآن: ٤٠-٤١.

(٥١) بلاشير: القرآن: (ت) رضا سعادة: ٤٥-٤٦ (ط. بيروت ١٩٧٤).

(٥٢) انظر: المعجزة الكبرى. القرآن. محمد أبو زهرة: ٤١ (ط. دار الفكر العربي).

(٥٣) ابن الجوزي: النشر. ج: ١: ٤٩.

(٥٤) جولد تزيهر: مذاهب التفسير الإسلامي:٦.

(٥٥) المصدر السابق: ٤٩.

(٥٦) المصدر السابق: ٥١.

(٥٧) المصدر السابق: ١١-١٢.

(٥٨) المصدر السابق: ٣٠-٣١.

(٥٩) المصدر السابق: ٢٩.

(٦٠) تفسير الخازن: لباب التأويل في معاني التنـزيل: ج٤٤١/١ (ط. دار الفكر: ١٩٧٩).

(٦١) مذاهب التفسير الإسلامي: ٤٠.

(٦٢) الزمخشري: الكشاف: ٣٥٨/١ (ط. مصر. ١٩٤٨).

(٦٣) الألوسي: روح المعاني: ١٣٧/٧ (ط. بيروت: ١٩٧٨).

(٦٤) المصدر السابق: ١٩٠/٤.

(٦٥) المسيح في القرآن: ١٩١-١٩٢.

(٦٦) المصدر السابق: ٢٠٦.

(٦٧) المصدر السابق: ٢١٥.

(٦٨) المصدر السابق: ٢٢١-٢٢٢.

(٦٩) تفسير الخازن: لباب التأويل في معاني الت يل: ١٨٨/٤.

موقف المستشرقين من السنة النبوية [1]

(١) هذا البحث مأخوذ عن دراسة للدكتور/ محمد مصطفى الأعظمي ، عن دراسة بعنوان: المستشرق شاخت والسنة النبوية.

إذا نظرنا إلى الجزيرة العربية في القرن السادس الميلادي نجد أن الكعبة المشرفة- رمز الوحدة بين المسلمين على هذه الأرض- وهي (**أول بيت وضع للناس**) لعبادة الله الواحد القهار وكانت محاطة بعدد غير قليل من الأصنام، وعندما دخل النبي ﷺ مكة المكرمة يوم الفتح وجد حول الكعبة ثلاثمائة وستين نصباً.

ويقول المستشرق ميور: "إن أساس العقيدة العربية كانت الوثنية العميقة الجذور، والتي لم تكن تبدي أية علامة للانحطاط والوهن، والتي تصدت قروناً لكافة المحاولات التبشيرية من قبل مصر وسوريا" .

وفي التعامل التجاري كان الربا سائداً أو شائعاً، وكانت القبيلة تُكوّن وحدة اجتماعية، ولم تكن هناك دولة منظمة، وبالتالي لم تكن هناك سبل رسمية للتظلم والحصول على الإنصاف المنشود، وكانت تحل الخصومات إما بطريقة الثأر وإما عن طريق محكم متفق عليه من الجانبين.

في هذه البيئة الوثنية، وفي ذلك ا تمع الذي لم يعرف نظاماً عادلاً أو نظاماً تشريعياً بعث الله جل وعلا رسوله صلى الله عليه وسلم بدينه الخالد.

فقد بلّغ الرسول ﷺ في مكة مبادئ دين الإسلام لأكثر من عشر سنوات تحت أقسى الظروف وأعتاها، وهنا يجب ألاّ ننسى وجود بعض المبشرين بالمسيحية قبل بعثة رسول الله ﷺ بل وجود بعض الشعراء الذين كانوا يسخرون من الأصنام وعلى الرغم من ذلك لم يجد هؤلاء ولا هؤلاء أية مقاومة أو معارضة من قبل الوثنيين.

إذن لِمَ كانت هذه المحن القاسية والشدة غير المتناهية التي واجهت رسول الله ﷺ وأصحابه الأخيار؟ .

كان ذلك لأن المشركين أدركوا تماماً مغزى ما ستأتي به شهادة لا إله إلا الله، وأ ا ليست مجرد كلمة ميتة ميتافيزيقية، لا فلقد فهموا تماماً بأ ا كلمة تتطلب استسلاماً بل تسليماً تاماً لله جل وعلا، وهذا الاستسلام التام للإنسان عقلاً وعاطفة، وروحاً وجسداً وتجارة وسياسة وإدارة وتشريعاً وعبادة وتعاملاً وفقهاً هو الذي يشير إليه القرآن الكريم.

﴿**قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾ [(١)].

وقد أكد الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز هذه الحقيقة حيث خصّ ذاته الشريفة بسلطة التشريع، فقال جلّ وعلا: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثاً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلا لَهُ الْخَلْقُ وَالأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾ [(٢)] وقال: ﴿**وَلا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لا يُفْلِحُونَ**﴾[(٣)].

وعندما برزت في المدينة المنورة قلة مؤمنة بما جاء به محمد النبي ﷺ أصبح من الممكن إنشاء دولة إسلامية مبنية على عقيدة الإسلام ملتزمة بما جاء به القرآن الكريم.

وفي تلك الدولة الفتية كانت سلطة التشريع بكاملها لله- سبحانه وتعالى- وحده.

وقد أرشد الله سبحانه وتعالى رسوله ﷺ قائلاً: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ**﴾[(٤)].

لذلك لم يكن لأحد أن يشرع لنفسه أو لغيره من البشر، لأنه من اختصاص الله سبحانه وتعالى خالق الكون وكل شيء فيه والبشر، لكنه منح لنبيه- صلى الله عليه وسلم- سلطة التشريع قائلاً: ﴿**الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالإِنجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ**

---

(١)سورة الأنعام: آية ١٦٢- ١٦٣.

(٢)سورة الأعراف: آية٥٤.

(٣)سورة النحل: آية ١١٦.

(٤)سورة الجاثية: آية ١٨.

لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ويضع عنهم إصرهم والأغلال التي كانت عليهم﴾ [1].

وفرض على المسلمين طاعة نبيه- صلى الله عليه وسلم- في آيات كثيرة نذكر بعضاً منها:

١- **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾**[2].

٢- **﴿وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين﴾** [3].

٣- **﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه وأنتم تسمعون﴾** [4].

٤- **﴿من يطع الرسول فقد أطاع الله﴾** [5].

٥- **﴿وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾** [6].

وهكذا أصبحت هذه الحقيقة بالنسبة للمسلمين من بدهيات الأمور، فالمصدر التشريعي الأساسي هو كلام الله سبحانه وتعالى في القرآن وسنة رسوله ﷺ، وبذلك قطع المسلمون صلتهم بالجاهلية عقيدة وقولاً وعملاً قائماً على العلم وأصبح الكتاب والسنة مرشدين للعالم الإسلامي أفراداً وجماعات وشعوباً وحكومات يستهدي بهما جميع من هدى الله في كافة الشئون.

واستمر المسلمون أقوياء أعزاء ما استمسكوا بهذين الأصلين في تعاملهما على المستويين الفردي والجماعي، واستمر الوضع فهكذا لقرون طويلة حتى دب الوهن في

---

(١)سورة الأعراف: آية ١٥٧.

(٢)سورة النساء: آية ٥٩.

(٣)سورة المائدة: آية ٩٢.

(٤)سورة: الانفال آية ٢٠.

(٥)سورة: النساء آية ٨٠.

(٦)سورة: الحشر آية ٧.

المسلمين وازداد الانحراف عن هذين المبدأين الأساسيين ومني العالم الإسلامي نتيجة لذلك بالضعف العسكري والا يار السياسي والفقر الاقتصادي مما استتبع سيطرة الاستعمار على بلد تلو بلد من بلدان العالم الإسلامي حتى استعمرت أكثر البلدان وذاق المسلمون في أكناف المستعمرين الذل والهوان.

وقد ثار المسلمون في بعض المناطق وحاولوا استرجاع البلاد من أيدي المستعمرين- كما حدث في الهند وأماكن أخرى- ورفعوا علم الجهاد، ولقد أخفق هؤلاء الأبطال في القضاء على الاستعمار إلا أن ذلك أدى إلى أن يتنبه المستعمرون- أو بالأحرى المخربون- بخطورة إذكاء روح الجهاد بالسيف لدى المسلمين، وأصبح واضحاً أنه لابد للاستعمار- لكي يحقق أغراضه ويهنأ بفريسته من أن يقضي على خصائص ا تمع الإسلامي والذي كان ثمرة نظامه التشريعي والتعليمي والتربوي ليتمكن من تحويل العالم الإسلامي إلى عالم مستعبد يخضع للغرب خضوعاً كاملاً.

وكان من الطبيعي أن يسعى الغرب في إلغاء الشريعة الإسلامية أولاً، ثم التشكيك في مصادرها والطعن في صلاحيتها ثانياً حتى لا يفكر المسلمون في العودة إليها يوماً ما.

أما القرآن الكريم فأكثر أحكامه من الكليات والعموميات وهي في حاجة إلى تفسير تطبيقي ممن بلّغه وحمل تلك الرسالة- محمد ﷺ- وعلى سبيل المثال ترى أن الصلاة من أهم أركان الدين الإسلامي، وقد كرر القرآن الكريم الأمر بإقامة الصلاة عشرات المرات لكنه لم يبين للأمة طريقة إقامتها، وكان هذا الأمر منوطاً برسول الله ﷺ، ليبين للناس طريقة إقامة الصلاة قولاً وفعلاً، وهذا إنما يدل على أهمية السنة ومكانتها في التشريع.

وأصبح من اللازم لدى المستعمرين محاربة سنة رسول الله ﷺ، إذ بإبعاد السنة النبوية والتشكيك في مكانتها في التشريع يصبح التلاعب بالقرآن الكريم أمراً ميسوراً.

وعمل الاستعمار من جهة على إيجاد طبقة أنكرت جزءاً من السنة النبوية مبتدئة بإنكار أحاديث الجهاد بالسيف ثم انتهت بإنكار السنة النبوية بكاملها.

والمتنبي الكذاب مرزا غلام أحمد القادياني والجكرالوي قادة هذا الاتجاه في الهند، بينما تزعم توفيق صدقي هذا الاتجاه في مصر.

ولم تترك عملية الطعن في السنة النبوية لهؤلاء "المتنورين" والمفتونين بالحضارة الغربية وعملائهم، ولا "للمنهزمين" فكرياً ونفسياً فحسب، بل جهز الغرب كذلك جحافل من المستشرقين ويسر لهم الإمكانات المادية وسهل لهم سبل البحث، وأقام حولهم هالة من القداسة فأصبحوا رواد الغزو على السنة النبوية.

وهكذا أصبحت الحرب ضد السنة النبوية في الداخل والخارج، ففي الداخل جيش من "المنهزمين المتنورين"، وفي الخارج "طلائع المستشرقين" وكان يحظى نتاج هؤلاء من الدعاية وسبل النشر بما يكفل به النمو والازدهار في ربوع العالم الإسلامي.

ومن رواد الغزاة من المستشرقين في القرن المنصرم "باحثان كبيران" قضيا جزءاً غير قليل من حيا ما في دراسة الشريعة الإسلامية هما: "سناؤك هور جرونيه" و "جولد تسيهر"، وقد تحديا ما هو معلوم عند المسلمين بالضرورة (بداهة) من منـزلة السنة النبوية وأصالة التشريع الإسلامي.

وعلى الرغم من ذلك لم يكن في وسعهما أن يأتيا بنظرية متناسقة متجانسة، شاملة متكاملة يعارضان ا عقيدة المسلمين بخصوص السنة النبوية والشريعة الإسلامية. لكن الذي استطاع أن يأتي بنظرية جديدة متكاملة- برغم أ ا خيالية إلى حد بعيد- هو البروفسور "جوزيف شاخت"، وقد انصبت نظرياته على أسس الفقه الإسلامي.

أما المنـزلة التي وصل إليها البروفسور "شاخت" فلم يصل إليها من قبل أي مستشرق في هذا ا ال.

ولكي يشرح شاخت نظريته فقد نشر كتباً ومقالات عديدة بلغات مختلفة كالإنجليزية والفرنسية والألمانية ووضع كتاب "المدخل إلى الفقه الإسلامي"، لهذا الغرض.

ومن أشهر مؤلفاته على الإطلاق كتاب "أصول الشريعة المحمدية" الذي حاز أعلى تقدير وتمتع بالاحترام الشديد في العالم الأكاديمي الغربي.

فقد قال البروفسور "جب" بأنه: "سيصبح أساساً في المستقبل لكل دراسة عن حضارة الإسلام، وشريعته على الأقل في العالم الغربي"[١٢].

كما أثنى عليه البروفسور "كولسون" أستاذ الفقه الإسلامي بجامعة لندن قائلاً: إن "شاخت" صاغ نظرية عن أصول الشريعة الإسلامية غير قابلة للدحض في إطارها الواسع.

ولقد أثرت نظريات "شاخت" تأثيراً بالغاً على جميع المستشرقين تقريباً، (وعلى سبيل المثال)، أذكر بعض من لهم نشاطاً في مجال دراسات الشريعة الإسلامية من أمثال البروفسور "اندرسون"، و "روبسون"، و "فيزجرالد"، و "كولسون"، و "بوزورث" كما أن لهذه النظريات تأثيراً عميقاً على من تثقفوا بالثقافات الغربية من المسلمين، تلك الثقافات التي تطغى على معلوما م السلمية عن الإسلام وشريعته.

ويمكنني أن أذكر بعضاً منهم أمثال: "فيضي" و"فضل الرحمن" و"نيازي" وآخرين.

وتساءل المستشرق الذي ترجم كتاب أبي رية- الذي خصصه للطعن في السنة- إلى اللغة الإنجليزية عما عساه أن تكونه الدراسات في الشرق إذا عرف الناس كتابات "شاخت".

على كل فإن كتاب شاخت يحاول أن يقلع جذور الشريعة الإسلامية ويقضي على تاريخ التشريع الإسلامي قضاء تاما، ويصف ذلك الكتاب علماء المسلمين كافة- لحقب عديدة- من القرون الثلاثة الأولى بأ م كانوا كذابين وملفقين غير أمناء وذلك على وجه الاختصار.

وعلى الرغم من خطورة كلامه الذي يسعى لهدم القرون الذهبية للأمة الإسلامية من حيث العلم واا اهة لم يسمح لطالب في جامعة لندن ولا في جامعة كمبردج- اللتين ترفعان علم الحرية والتجرد في البحث العلمي- أن يسجل موضوع أطروحته دراسة نقدية لكتاب شاخت "أصول الشريعة المحمدية"[١٣].

هذا هو "الأستاذ الكبير" الذي أصبح فوق النقد ومن مسّه من بعيد كان نصيبه الإبعاد والطرد، كما حدث لأحد أساتذة جامعة اكسفورد- حسبما أفادني زميل لي- أمكنه تلخيص آراء شاخت عن الفقه الإسلامي ومن ثمّ السنة النبوية كالتالي:-
يتحدث البروفسور شاخت عن مكانة الشريعة في الإسلام فيقول:

"إن القانون (أي الشريعة) تقع إلى حد كبير خارج نطاق الدين".

وقد ردد شاخت هذا الكلام مرة أخرى بوضوح أكثر في كتابه المدخل إلى الفقه الإسلامي (ص١٩) حيث قال:

"في الجزء الأكبر من القرن الأول لم يكن للفقه الإسلامي- في معناه الاصطلاحي- وجود كما كان في عهد النبي، والقانون- أي الشريعة- من حيث هي هكذا كانت تقع خارجة عن نطاق الدين، وما لم يكن هناك اعتراض ديني أو معنوي روحي على تعامل خاص في السلوك فقد كانت مسألة القانون تمثل عملية لامبالاة بالنسبة للمسلمين".

هذه النظرية جوهرية ومركزية وأساسية بالنسبة لكل كتابات شاخت، فإذا كانت الشريعة- أو القانون – تقع خارجة عن نطاق الدين وكان النبي ﷺ غير مكترث لها، وكذلك المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين، إذن فلن يكون هناك أي اهتمام في هذا ا ال وإن وجد كان شيئاً مؤقتاً وآنياً.

وعلى ذلك إذا كان هناك في المصادر ما يشير إلى جهد النبي ﷺ جهداً دائماً متواصلاً ومن جاء بعده من العلماء ا تهدين من الصحابة والتابعين في مجال التشريع فيكون كذباً مختلقاً، على كل ليس هذا هو الاستنتاج المنطقي من كتابات شاخت بل إنه صرح بذلك بكل وضوح فقال: من الصعوبة اعتبار حديث ما من الأحاديث الفقهية صحيح النسبة إلى النبي [صلى الله عليه وسلم][١٤].

لاشك أن ادعاء عدم اكتراث النبي ﷺ والصحابة والتابعين بالتشريع ووقوع التشريع خارج نطاق الدين وعدم صحة حديث واحد من الأحاديث الفقهية المنسوبة إلى النبي ، ينتج عنه أهداف كثيرة مقبولة ومطلوبة من قبل أعداء الإسلام تتمثل في:-

١-مطالبة الشعوب ورغبة الحكام في العودة إلى الشريعة الإسلامية كلام فارغ لأن الشريعة في حقيقتها خارجة عن نطاق الدين.

٢- ما يسمى بالفقه الإسلامي، ليس هو الفقه الإسلامي المبني على كتاب الله وسنة رسول الله، لأنه لا يوجد ما يمكن تسميته سنة النبي ﷺ- بل إن جزءاً غير قليل من الفقه الإسلامي مأخوذ من شرائع اليهود والكنيسة وديانات أخرى عدا اجتهادات ا تهدين[١].

وعلى هذا يمكن للمسلمين أن يقتبسوا من القوانين الوضعية الغربية ما أرادوا دون أن يشعروا بأدنى ضيق من مخالفتهم لدينهم، وإذا أرادوا أن يسموا تلك القوانين بالفقه الإسلامي فلا مانع في ذلك ولهم فيما عمل سلفهم من قبل أسوة حسنة.

هذا الادعاء في الواقع يحمل في طياته أخطاء منهجية جسيمة، كل واحد منها يكفي لإيصال صاحبه إلى نتائج غير سليمة، وقبل أن أدخل في هذا ا ال أود أن أسأل البروفسور شاخت عن تسميته لكتاب "أصول الشريعة المحمدية"، وهل ذا الاسم يسمي المسلمون أنفسهم أو شريعتهم؟ أم هي محاولة أخرى لطمس الحقائق؟

على كل فقد أخطأ هنا شاخت مرتين خطأً منهجياً جسيماً:-

١-لم يفكر تفكيراً عقلياً منطقياً لأنه لو فعل ذلك لتوصل إلى نتيجة عكسية.

٢- لم يرجع إلى مصدر الإسلام الأول- القرآن الكريم- عند بناء نظريته بل ضرب به عرض الحائط وبنى نظريته على نقيض ما جاء به القرآن الكريم.

أما على الصعيد العقلي فإننا نرى أن التغيير في مجتمع ما في قيمه الخلقية ومثله العليا والتبديل في نظرته الاجتماعية يفرض التغيير في القوانين والأنظمة والأعراف.

إن كان الأمر كذلك في عالم القوانين أفلا يكون مستغرباً تماماً أن لم يأت الإسلام بنظامه التشريعي لأمة قطعت صلتها تماماً بما كان سائداً في الجاهلية من العقائد، لقد أنشأ أعرافاً وتقاليد لم تكن موجودة في ا تمع وألغى الإسلام الشيء الكثير من الأعراف والتقاليد والتعامل في الحياة وأحل محلها ما هو أحسن منها، وحتى ما أبقاه من الأمور الخيرة الحسنة التي كانت موجودة في الجاهلية فقد أعطاها عمقاً آخر ووجهة أخرى وربطها بالعقيدة.

قلت إنّ شاخت لو فكر تفكيراً منطقياً في هذا ا ال لوصل إلى ضرورة إبقاء جانب التشريع للنبي ﷺ لأجلّ ا تمع الإسلامي الناشئ الجديد.

ولكنه لم يفعل ذلك فأخطأ في تقديره ولكن الخطأ المنهجي الآخر الذي ارتكبه عمداً والذي لا يغتفر له هو تجاهله للقرآن الكريم في هذا الصدد.

مما لاشك فيه أن المسلمين وغير المسلمين كلهم متفقون على أن النبي ﷺ أعطى لأمته كتاباً فوق الشبهات في محتواه ولم يحصل فيه تغيير ولا تحريف ولا تبديل طوال هذه القرون.

ومما لاشك فيه أن النبي ﷺ- والمسلمون معه- يؤمنون بأن هذا الكتاب من عند الله سبحانه وتعالى.

قد يكون لشاك- أو بالأحرى- لغير المسلم أن يطعن في صحة نسبة هذا الكتاب إلى الله جل وعلا، ولكنه مادام يبحث عن الإسلام ونبي الإسلام وعن المسلمين فعليه أن يرجع إلى هذا الكتاب ليرى ماذا فيه من الموضوع الذي يبحثه- على الباحث- ولو كان غير مسلم- أن يفرق بين أمرين، بين ما يعتقده هو وبين ما يعتقده المسلمون، فإن كان يبحث عن عقيدة المسلمين وعن موقفهم فعليه أن يبحث في ضوء معتقدا م لا في ضوء أوهامه هو.

وهنا نرى أن هذا الخلط عام وشائع عند عامة المستشرقين في كافة القضايا فهم لا يبحثون من وجهة نظر المسلمين بل يريدون أن يفرضوا وجهة نظرهم كأ ا وجهة نظر المسلمين ثم يستنبطون أحكاماً غريبة.

هل القانون أو الشريعة خارجة عن نطاق الدين في ضوء القرآن الكريم؟ بمراجعة القرآن الكريم نجد أن الله سبحانه وتعالى أمر عباده بالاستسلام التام في كافة شئون الحياة، فقال جلّ من قائل: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ**﴾[1].

وقال الله سبحانه وتعالى: ﴿**إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**﴾[2].

وقال تعالى:﴿**وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ**﴾[3]

وقال تعالى: ﴿**ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ**﴾[4].

---

(١)سورة الأنعام: آية ١٦٢-١٦٣

(٢)سورة الأعراف: آية ٥٤.

(٣)سورة النحل: آية ١١٦.

(٤)سورة الجاثية: آية ١٨.

وقال تعالى: ﴿**وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون**﴾ [(١)].

وقال تعالى: ﴿**إنا أنزلنا إليكَ الكتابَ بالحق لتحكُمَ بينَ الناسِ بما أراكَ الله ولا تكُن للخائنينَ خصيماً**﴾ [(٢)].

وقال تعالى: ﴿**واتبع ما يوحَى إليكَ واصبر حَتى يحكُمَ الله وهوَ خير الحاكمينَ**﴾ [(٣)].

وقال تعالى:﴿**ويقُولُونَ آمنا باللهِ وبالرسول وأطَعنا ثم يتولى فريقٌ منهم من بعدِ ذلكَ وما أولئك بالمؤمنينَ وإذا دعوا إلى اللهِ ورسولهِ ليحكُمَ بينهم إذا فريقٌ منهم معرضونَ وإن يكُن لهم الحَق يأتوا إليه مذْعِنينَ أفي قُلوبهم مرَضٌ أم ارتابوا أم يخافُونَ أن يحيفَ الله عليهم ورسولُه بلْ أولئكَ هم الظالمونَ إنما كانَ قولَ المؤمنينَ إذا دعوا إلى اللهِ ورسولهِ ليحكُمَ بينهم أن يقُولُوا سمِعنا وأطَعنا وأولئكَ هم المُفْلحونَ**﴾ [(٤)].

وقال تعالى:﴿**ألم ترَ إلى الذينَ يزعمونَ أنهم آمنوا بما أُنزلَ إليكَ وما أُنزلَ من قَبلكَ يريدونَ أن يتحاكَموا إلى الطاغُوتِ وقد أُمروا أن يكْفُروا بهِ ويريد الشيطانُ أن يضِلهم ضَلالاً بعيداً**﴾ [(٥)].

وقال تعالى:﴿**ألم ترَ إلى الذينَ أُوتوا نصيباً منَ الكِتابِ يدعَونَ إلى كِتابِ اللهِ ليحكُمَ بينهم ثم يتولى فريقٌ منهم وهم معرضونَ**﴾ [(٦)].

وقال تعالى:﴿**وإذا قيلَ لهم تعالَوا إلى ما أنزلَ الله وإلى الرسول رأيتَ المنافِقينَ يصدونَ عنكَ صدوداً**﴾ [(٧)].

---

(١)سورة الأنعام: آية ١٥٥.

(٢)سورة النساء: آية ١٠٥.

(٣)سورة يونس: آية ١٠٩.

(٤)سورة النور: آية ٤٧-٥١.

(٥)سورة النساء: آية ٦٠.

(٦)سورة آل عمران: آية ٢٣.

(٧)سورة النساء: آية ٦١.

وقال تعالى:﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون**﴾[(١)].

وقال تعالى:﴿**وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي إن أتبع إلا ما يوحى إلي إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم**﴾[(٢)].

وقال تعالى:﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾[(٣)].

وقال تعالى:﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون**﴾[(٤)].

وقال تعالى:﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون**﴾[(٥)].

في ضوء الآيات التي أوردنا من قبل يستخلص القارئ النتائج الآتية:

١-أن الله سبحانه وتعالى قد خصّ لنفسه حق التشريع وأعطى لنبيه ﷺ الصلاحية في هذا المجال.

٢- وقد طلب استسلاماً تاماً لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه في كافة أمور الحياة وألزم المسلمين ذلك.

٣- الشريعة الإسلامية تشمل كافة جوانب الحياة.

٤- ليس لأحد أن يغير أو يبدل فيما أنزله الله تعالى إطلاقاً- حتى وأن كان رسولاً مرسلاً أو ملكاً مقرباً أو جناً ماجناً.

وإذا كان الله سبحانه وتعالى طلب من البشر أن يستسلموا له في كل شئون حياتهم فلابد أن يهيئ لهم الهداية الشاملة، وإذا نظرنا إلى القرآن الكريم من هذه الناحية نجد أن فيه التشريعات الشاملة لجوانب الحياة كلها، ويمكن تلخيصها في:-

١-العبادات بما فيها الزكاة المنظمة للواجب على رب المال.

٢- الجهاد المشروع لنشر الدين، والتنظيمات المرتبة عليه (القانون الدولي).

---

(١)سورة التوبة: آية ٣١.

(٢)سورة يونس: آية ١٥.

(٣)سورة المائدة: آية ٤٤.

(٤)سورة المائدة: آية ٤٥.

(٥)سورة المائدة: آية ٤٧.

٣- النظام الاجتماعي للفرد والأسرة.
٤-أحكام الأطعمة والأشربة.
٥- تنظيم أحكام المعاملات.
٦- الجنايات وما يتعلق ا من قضايا وطرق إثبات وعقوبات[٣٢].

وهكذا فالآيات التي ذكرناها تثبت دون شك:

١-بأن الإسلام- أو القرآن الكريم- جاء بحقيقة جديدة في مجال التشريع كانت مطموسة في الجاهلية وهي أن التشريع والتحليل والتحريم حق الله سبحانه وتعالى.

٢- وبأن الإسلام يطلب من متبعيه استسلاماً تاماً في شئون الحياة كلها وليس هناك جانب من جوانب الحياة خارجاً عن هذا ا ال.

٣- وبأن القرآن الكريم جاء بتشريعات متعددة تشمل جوانب الحياة كلها.

يقول جوايتائن متحدثاً عن القرآن الكريم كوثيقة تشريعية بأننا إذا قسمنا القرآن إلى الأنواع الرئيسية الخمسة وهي:

١-الدعوة
٢-ا ادلة مع غير المسلمين
٣- قصص الأنبياء
٤-سيرة الرسول
٥- التشريع

وصلنا إلى نتيجة فحواها أن القرآن يشتمل على مواد تشريعية لا تقل عما في التوراة وهي المواد المعروفة في أدب العالم باسم (القانون)[٣٣].

ولاشك أن ما جاء به القرآن من التشريعات إما تشريعات جديدة أو تخالف في أغلب الأحيان ما كان مألوفاً عندهم في الجاهلية.

والرسول ﷺ- بصفته مبلغاً عن الله سبحانه وتعالى ومطيعاً لأوامره- لابد أنه قد بلغها ونفذها على أكمل وجه، وهذا أمر حتمي حتى من الناحية السياسية المحضة، لأن أية دولة تصدر من التشريعات ما لا تقوم بتنفيذه تضعف سلطتها وهيمنتها وتدعو الناس إلى الاستهتار ا.

وقد تنبه بعض المستشرقين إلى حقيقة التشريع في الإسلام تنبهاً جزئياً، فقال كولسون: "الأصل بأن الله هو الوحيد المشرع ولأوامره السيطرة العليا على كافة جوانب الحياة، هذه القاعدة كانت قد ثبتت بكل وضوح"[٣٤].

ويقول فيزجيرالد: بأن الإسلام يعتبر الله جل وعلا المشرع الوحيد وينفي بشدة لأي بشر كان سلطة التشريع[٣٥].

ويقول جوايتائن: في السنة الخامسة من الهجرة على وجه التقريب، طرأ على فكر النبي ﷺ أنه حتى الأمور القانونية البحتة لم تكن عديمة الصلة بالدين بل هي جزء لا يتجزأ من الوحي الإلهي وقد أدخلت في الكتاب الإلهي الذي كان مصدراً للدين كله[٣٦].

ثم يقول: إن فكرة الشريعة ليست نتيجة للتطورات التي طرأت بعد القرآن الكريم أو بمعنى آخر بعد وفاة النبي ﷺ بل صيغت من قبل محمد ﷺ نفسه[٣٧].

وقد رأينا كيف بنى شاخت نظريته الأم الأساسية وهي وقوع الشريعة في الإسلام خارج نطاق الدين بمحض خياله الخصب مع تجاهله التام للقرآن الكريم وبذلك ارتكب خطأ منهجياً جسيماً.

ولم يوافقه عليه عدد من المستشرقين مثل فيزجيرالد، وكولسن وجوايتائن وغيرهم، والأمر الذي يستغرب منه المرء هو أن المستشرقين يعترض بعضهم على بعض أو يخالف بعضهم بعضاً في جزئيات أو أمور جوهرية كما رأينا عند كولسن وفيزجيرالد وجوايتائن لكن صدى هذا الاعتراض كثيراً ما يبقى في محله ولا يتعدى إلى غيره فإذا كان شاخت قد أخطأ في هذه القضية الأساسية، إذن كان من المفروض أن ترفض نتائجه في مجال السنة جملة وتفصيلاً، لكن الأمر على عكس ذلك فيصرح كولسن أن نظرية شاخت غير قابلة للدحض في إطارها الواسع بل كل واحد من المستشرقين يستفيد من اكتشاف شاخت الخطير للقضاء على الشريعة الإسلامية، هكذا بكل جرأة، سبحان الله!.

فإذا كان الإسلام قد جاء بمبدأ تشريع جديد من نوعه وإذا كان الإسلام قد أمر أتباعه بالاستسلام التام في كافة شئون حيا م، وإذا كان الإسلام قد جاء بتشريعات تشتمل جوانب الحياة كلها، فالسؤال الذي ينشأ في هذا، هل كان هذا الكلام نظرياً أم له نصيب من الواقع في التطبيق؟

- إننا نرى أن الحقائق التاريخية تنسجم تماماً مع ما ورد في القرآن الكريم.

فمن الناحية النظرية نرى الرسول ﷺ يأمر الأمراء بأن يقوموا بالقضاء بين الناس حسبما شرعه الله تعالى، فقد جاء في كتابه صلى الله عليه وسلم لعمرو بن حزم ما يفيد بأنه قد "أمره بتقوى الله في أمره كله فإن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون، وأمره أن يأخذ بالحق كما أمره الله"[٣٨].

وكتب عمر إلى أبي عبيدة ومعاذ: انظروا رجالاً صالحين فاستعملوهم على القضاء وارزقوهم[٣٩].

أما من الناحية العملية فنجد الرسول ﷺ قاضياً يقضي بين الناس، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لِمؤمِنٍ وَلاَ مؤمِنَةٍ إِذَا قَضَى الله وَرَسولُه أَمراً أَن يَكُونَ لَهم الخِيَرَةُ مِن أَمرِهِم وَمَن يَعصِ اللهَ وَرَسولَه فَقَد ضَلَّ ضَلالاً مبِيناً**﴾ [١].

ولقد تشرف عدد من الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين بمهمة القضاء في عهد النبي ﷺ بأمر منه، واذكر منهم على سبيل المثال:-

١- أبا موسى الأشعري
٢- أبي بن كعب
٣- حذيفة بن اليمان
٤- دحية الكلبي
٥- زيد بن ثابت
٦- عبد الله بن مسعود
٧- عتاب بن أسيد
٨- على بن أبي طالب
٩- عقبة بن عامر
١٠- عمر بن الخطاب
١١- عمرو بن حزم
١٢- عمرو بن العاص
١٣- معاذ بن جبل

---

(١)سورة الأحزاب: آية ٣٦.

١٤- معقل بن يسار

بل أكثر من ذلك أننا نجد بداية حركة التأليف في ا ال الفقهي.

فمثلاً نجد طاووس (٣٠هـ تقريباً- ١٠٠ هـ) ينقل من كتاب معاذ بن جبل والذي كان يشتمل على فتاواه (مصنف عبد الرزاق ٨ :٢٤٥ وانظر أيضاً البيهقي السنن الكبرى ٦:٣٩، وسنن سعيد بن منصور ٢/٣ :٢٤٥ وكذلك مصنف عبد الرزاق ١٠ :٣٧٣-٣٧٤).

وكما سجلت فتاوى معاذ بن جبل في اليمن كذلك سجلت بالشام(٤١).

وكذلك دونت آراء فقهية لعمر بن الخطاب رضي الله عنه وعلى بن أبي طالب ودون فقه ابن مسعود وفقه ابن عباس وفقه عروة بن الزبيـر المتوفى ٩٣ هـ والذي قال عنه ابنه هشام: "أحرق أبي يوم الحرة كتب فقه كانت له"(٤٢).

وكذلك كتابات إبراهيم النخعي وأبي قلابة والشعبي والضحاك بن مزاحم وسليمان بن يسار(٤٣).

وملخص القول: أن الإسلام جاء بعقيدة في مجال التشريع تنص على أن التحريم والتحليل من حق الله سبحانه وتعالى وأنه طلب من المسلمين الخضوع التام لأوامر الله سبحانه وتعالى، وأنه أنزل لهم من أصول التشريع ما يكفي لسد حاجا م، وتمثيلاً لأوامر الله سبحانه وتعالى كان رسول الله ﷺ يقضي بين الناس، كما كلف عدداً من الصحابة للقيام ذه المهمة، وما مضى قرن إلا وظهرت الكتب الفقهية في بيئة بني أمية.

هذه هي الشواهد التاريخية والتي تكذب ما ادعاه شاخت.

وكان من الجائز أن يجد المرء مخرجاً لشاخت فيقول إن التطبيق قد يختلف عما هو مقرر نظرياً، لذلك ولو أن الإسلام جاء بنظرية تشريعية إلا أ ا لم تطبق في واقع الحياة والمنظور التاريخي للقضية قد يكون خلاف ما هو في ا ال النظري، ولكن حتى هذا الافتراض لا يمكن اللجوء إليه لأننا وجدنا نصوصاً كثيرة تخالف هذا الادعاء، ولم يبق أمامنا مجال إلا أن نمشي مع شاخت على الدرب الذي مشى عليه والمنهج الذي ارتضاه لنفسه لنرى كيف أنه توصل في الحكم على السنة النبوية مدعياً بعدم وجود سنة واحدة أو حديث واحد يصح نسبته إلى رسول الله ﷺ ، وبما أنه توجد الآلاف من الأحاديث النبوية المتصلة الأسانيد إلى رسول الله ﷺ ضمتها كتب

الأحاديث النبوية والتي تدل على مشاركة الصحابي للأحداث أو رؤيته لها أو سماعه ا، فمن أين أتت- إن لم تكن صحيحة حسب ادعاء شاخت- وماذا نقول عن الأسانيد وأصحا ا الذين اشتركوا في نقل تلك الروايات؟ وماذا عن المكتبة الضخمة التي تضم ألوف الكتب في الفقه الإسلامي والسنة النبوية.

وبما أن شاخت قد أنكر النمو الطبيعي للفقه الإسلامي وأخرج الفقه عن دائرة الدين في القرن الأول وأنكر وجود السنة النبوية ائياً، كان عليه أن يأتي بتصور جديد للنشاط الفقهي في العالم الإسلامي في القرون الأولى .

لمحة عن نشاط الفقهاء الأوائل حسب تصوير شاخت :

يقول شاخت: أصبح النبي ﷺ بالمدينة نبياً مشرعاً ولو أن سلطته لم تكن تشريعية فقد كانت للمؤمنين من الوجهة الدينية وللمنافقين من الوجهة السياسية(٤٤).

وكان الخلفاء الراشدون (٦٣٢- ٦٦١م) القادة السياسيين للأمة الإسلامية... ولا يبدو أ م استمدوا أحكامهم من مصدر أعلى... وإنما عمل الخلفاء إلى حد كبير على أ م مشرعون للأمة(٤٥).

الخلفاء الأوائل لم يعينوا القضاة...(٤٦) وخطا الأمويون خطوة هامة بتعيينهم القضاة الإسلاميين...(٤٧) وبنهاية القرن الأول تقريباً (٧١٥-٧٢٠م تقريباً) كان تعيين القضاة يذهب إلى الأخصائيين وهؤلاء الأخصائيون الذين كان يتم تعيين القضاة منهم باطراد- كانوا من الناس الأتقياء الذين دفعتهم رغبتهم في الدين إلى أن يخطوا الطريق للحياة الإسلامية، وكان ذلك بمحض رغبا م الانفرادية(٤٨).

وحيث إن جماعة هؤلاء الأتقياء المتخصصين كانت قد نمت نمواً متزايداً في عددهم وتماسك بعضهم مع بعض، فقد تحولت وتطورت إلى "المدارس الفقهية القديمة"، وكان ذلك في العقود الأولى من القرن الثاني(٤٩).

وكان هناك توافق بين هذه المدارس الفقهية القديمة في نظريتها القانونية الأساسية، والنقطة المركزية في هذا القانون الأساسي هي "العمل" أو "الأمر ا تمع عليه" في المدرسة الفقهية الذي كان يعرض من قبل الممثلين الرسميين لتلك المدارس الفقهية، والذي كان يتمثل في نظريا م المستديمة الثابتة، وهذا القانون الأساسي كان يقدم نفسه في إطارين:

١-استعادة الأحداث الماضية والتأمل فيها.

٢- وإطار متزامن ومتواقت.

في الإطار الأول، وهو استعادة الأحداث الماضية والتأمل فيها يظهر هذا القانون في لبادة "السنة" أو "العمل"(٥٠).

وفكرة الاستمرار الموروث في تصور "السنة" والعمل المثالي، مع الحاجة إلى إيجاد بعض المسوغات النظرية لما كان متبعاً حتى الآن بكو ا آراء الأكثرية لممثلي المدارس الفقهية، والتي ترجع إلى أوائل عقود القرن الثاني، قادت تلك الجماعة المتخصصة إلى

نسبة ذلك وإرجاعه إلى فترة زمنية متقدمة- وهذا ما نعنيه بقولنا "الأمر ا تمع عليه" في المدارس الفقهية- ونسبته إلى بعض الشخصيات الكبيرة في الماضي.

وكان الكوفيون سبّاقين في نسبة نظريا م إلى إبراهيم النخعي، وتبعهم في ذلك المدنيون فيما بعد في هذا ا ال(٥١).

وعملية قذف الآراء إلى الماضي لإيجاد أساس نظري للفقه الإسلامي... لم تتوقف على شخصيات متأخرة نسبياً، بل توغل العلماء في نسبتها إلى الماضي أكثر فأكثر حتى وصلوا إلى نقطة بداية الإسلام في الكوفة حيث أشرك ابن مسعود في هذا العمل...(٥٢).

أما حركة المحدثين... في القرن الثاني، فهي في الواقع نتيجة طبيعية لاستمرار حركة المعارضة للمدارس الفقهية القديمة، والتي كانت متأثرة بالدين والأخلاق(٥٣)، والفكرة الرئيسية التي كانت عند المحدثين هي أن الأحاديث- المأخوذة عن النبي ﷺ- يجب أن تغلب على سنن المدارس الفقهية، ولهذا الغرض اخترع المحدثون بيانات مفصلة أو أحاديث وادعوا أ ا من مرئيات أو من مسموعات أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته، وأ ا وصلت إلينا شفهياً بأسانيد غير منقطعة وعن طريق رواة موثوقين، ومن الصعوبة بمكان أن نعتبر أي حديث منها خاصة فيما يتعلق بالأحاديث الفقهية صحيحاً موثوقاً به(٥٤).

وكافة المدارسة الفقهية قد قامت بمعارضات شديدة ضد هذا العنصر الجديد الغريب المشوش غير الصافي الذي يدّعي أن مصدره وأصله يرجع إلى النبي ﷺ(٥٥).

لذلك كان على أصحاب هذه الفكرة أن يتغلبوا على المعارضة الشديدة التي يشنها أصحاب المدارس الفقهية القديمة قبل الاعتراف بمكانتها من قبل تلك المدارس(٥٦)، على كل كان واضحاً أنه عندما ناشد المحدثون شخصية الرسول ﷺ وقد صاغوا نظريتهم بمهارة، لابد أن ينتصروا في معركتهم ولم يكن لدي المدارس الفقهية القديمة أي خط دفاعي ضد هذه المد من السنة النبوية، وأحسن ما كان يمكن عمله لأصحاب المدارسة القديمة هو التقليل من استيراد الأحاديث النبوية عن طريق التفسير وإدخال آرائهم الفقهية ومواقفهم الشخصية في أحاديث أخرى منسوبة إلى النبي ﷺ ولو أن الفقهاء شاركوا المحدثين في وضع الحديث على رسول الله ﷺ بحيث نسبوا أقاويلهم إليه إلا أنه كان هذا انتصاراً لمبدأ المحدثين(٥٧).

أما بالنسبة للأسانيد الموجودة في كتب السنة والتي تدل على اتصال الإسناد إلى رسول الله ﷺ فلا قيمة لها عند شاخت بل هو كذب محض، لأن الأحاديث النبوية بكاملها إن لم توجد إلا في القرنين الثاني والثالث فكيف يمكن أن نتصور وجود الأسانيد قبل وجود المتون؟ بل لابد أن توجد المتون من قبل ثم تظهر الأسانيد- لا العكس-.

يقول شاخت "إن أكثر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي... ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي، ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري... وكانت الأسانيد كثيراً ما لا تجد أقل اعتناء... وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد"[(٥٨)].

وفي ضوء إفادات شاخت سندرس ثلاث نقاط بشيء من التفصيل، وهي:

١-المعارضة الشديدة ضد الأحاديث النبوية من قبل المدارس الفقهية القديمة.

٢- نمو الأحاديث الفقهية وذلك عن طريق نسبة الآراء الشخصية أو المدرسية إلى الشخصيات القديمة الكبيرة بل إلى الرسول ﷺ.

٣- ظاهرة خلق الأسانيد اعتباطياً.

وبما أن هذه النقاط الثلاث مرتبط بعضها ببعض فخطأ منهجي واحد في البحث يسبب الخطأ بالتالي في كل النتائج المترتبة عليه.

أما شاخت فليس له خطأ منهجي واحد في هذا البحث، بل تتضاعف الأخطاء المنهجية، ومما يزيد الطين بلة أن منهجه الخاطئ عندما لا يوصله إلى النتيجة المطلوبة فإنه يبدأ باستنتاج ما يحلو له بغض النظر عن النص الذي جاء به، ولا يخاف أن يكذب في النقل ولا يفكر إطلاقاً في المشاكل التي تنتج من نظرياته وعليه أن يحلها قبلما يتقدم في سبيله، فيجمع الأشياء المتناقضة في آن واحد ثم يستخرج النتيجة دون أن يحل التناقض في الصغرى والكبرى من دعاويه، وقبل أن أتحدث بشيء من التفصيل أود أن نلقي نظرة على نظرياته في الإطار التاريخي.

دراسة نشأة المدارس الفقهية القديمة حسب ما وصفها شاخت :

يقول شاخت: إنه لم يكن قد وجد الفقه الإسلامي في حياة الشعبي (ت١١٠هـ) [(٥٩)].

بينما نرى ما ألفه الفقهاء في حدود مائة وأربعين من الهجرة[٦٠] يتضمن الاعتراف بالسنة النبوية وسلطتها ومكانتها العليا. وآراء فقيه الرأي أبي حنيفة رحمه الله ومذهبه في صدد السنة النبوية معروفة ومشهورة[٦١]، وقد مات رحمه الله في سنة مائة وخمسين من الهجرة، على كل في ضوء هذه المعلومات التاريخية يبقي لدينا ثلاثون عاماً فقط لحدوث الأمور التالية-

١-ولادة المدارس الفقهية القديمة.

٢- تطور هذه المدارس ونشأة فكرة الإجماع في داخل المدرسة.

٣- نسبة أقاويلهم إلى شخصيات كبيرة من الماضي كعمل العراقيين في نسبة أقاويلهم إلى إبراهيم النخعي.

٤- تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى شخصيات أكثر قدماً، كمسروق مثلاً.

٥- تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى شخصيات قديمة جداً كابن مسعود مثلاً.

٦- تطور آخر في نسبة أقاويلهم إلى النبي ﷺ كمحاولة ائية في هذا ا ال.

٧- ولادة حزب المعارضة وهم المحدثون.

٨- وضعهم الأحاديث مفصلة، عن سيرة النبي ﷺ وأقواله وأفعاله وكذلك سير الصحابة وأقاويلهم وأفعالهم.

٩- خصومتهم وصراعهم مع المدارس الفقهية القديمة.

١٠- ا زام تلك المدارس الفقهية القديمة ورسوخ سلطة السنة النبوية.

وعلينا ألا ننسى أن حزب المعارضة لا يوجد عادة من أول يوم يوجد فيه الحزب المعارض، بل لابد أن يكون الحزب المعارض قد مضى على نشأته زمن كاف وخاصة إذا كان ا تمع لم يألف الحياة الحزبية من قبل.

ولذلك فإن مدة ثلاثين عاماً، لوجود كافة هذه التطورات غير كافية بحال من الأحوال بل محال أن توجد هذه الأمور كلها في هذه السنين القليلة، لذلك ادعاء وجود حزب المعارضة كما يذكر لنا شاخت أمر خيالي لا يمت إلى دنيا الواقع بشيء، والقول بمعاداة الفقهاء للسنة النبوية، وكون الأحاديث الفقهية كلها موضوعة، ونشوء الصراع بين المدارس الفقهية وأهل الحديث من نتاج تخيل عقلية غربية أو مستغربة غريبة عن فهم ا تمع الإسلامي.

المعارضة الشديدة ضد الأحاديث النبوية من قِبَل المدارس الفقهية القديمة:

ذكر البروفسور شاخت في هذا ا ال أمثلة من المدرسة المدنية والعراقية والسورية التي- في نظره- تبرهن هذه الدعوى، وأبين رأيي مجملاً ثم أناقشه مفصلاً في بعض الأمثلة.

التناقضات في كلام شاخت:

يأتي شاخت بنظرية للوصول إلى الغاية التي يريدها، ولا تكون تلك النظرية وليدة استقراء وبحث؛ بل إنه يضع الهدف أولاً ثم يخطط البحث بحيث يوصله إلى ذلك الهدف المنشود، ولكنه مجرد ما إن يتخطى تلك المرحلة ينسى أو يتناسى ما صاغه من النظريات فيأتي بكلام متناقض لأنه في حاجة إلى شيء آخر لا يصل إليه إلا بنظرية متناقضة، ولا يفكر قط كيف يجمع بين النقيضين، المهم هو الوصول إلى الهدف المنشود وعلى سبيل المثال:

يخبرنا أن كافة المدارس الفقهية القديمة فضلاً عن أهل الكلام، قاومت بشدة السنة النبوية- كعنصر جديد دخيل في مجال فقههم(٦٢).

ثم يتحدث في محل آخر عن طريقة إثبات الوضع وتاريخه للأحاديث الفقهية، فيقول: "أحسن طريق لإثبات أن حديثاً ما لم يكن له ثمة وجود في فترة ما، هو إثبات أن الفقهاء لم يستعملوه في مناقشتهم في تلك الفترة، الأمر الذي كان لابد منه إن كان الحديث موجوداً"(٦٣).

لا أريد أن أدخل في النقاش هنا بأنه كيف لنا أن نجزم أن الفقهاء لم يستعملوا الحديث الفلاني في مناقشتهم، وهل من الضروري أن يذكر الرجل كل أدلته في المناقشة وغيرها من التساؤلات، لكن لنا أن نتساءل هنا: كيف نقبل كلام شاخت المتناقض؟ لأنه إن كانت هناك مقاومة شديدة فلا يمكننا أن نتوقع ذكر الأحاديث مطلقاً وإن كان الأمر لابد منه فلا يمكن أن تكون هناك مقاومة ضد الأحاديث النبوية فعليه أن يختار أحد الشقين أما الجمع بينهما فغير ممكن.

مثال آخر:

يذكر شاخت أن أحد مظاهر مقاومة السنة النبوية عند المدارس الفقهية القديمة هو الاعتماد على الآثار لا على الأحاديث النبوية، ثم يقدم لنا الإحصائيات التالية:

	موطـأ الإمام مالك	موطـأ الشيباني	آثار أبي يوسف	آثار الشيباني
الأحاديث النبوية	٨٢٢	٤٢٩	١٨٩	١٣١
الأحاديث الموقوفة	٦١٣	٦٢٨	٣٧٢	٢٨٤
الآثار عن التابعين	٢٨٥	١١٢	٥٤٩	٥٥٠
الآثار عن المتأخرين	-	١٠	-	٦

(٦٤)

إذن تعداد الأحاديث النبوية في موطأ الإمام مالك سنة ١٧٩ هـ يساوي تقريباً في الكمية آثار الصحابة والتابعين.

وفي موطأ الشيباني سنة ١٨٩هـ نجد الأحاديث النبوية في الكمية نصف آثار الصحابة والتابعين، أما بالنسبة لآثار الشيباني فالكمية ١: ٥ وأما في آثار أبي يوسف فهي ١: ٦ تقريباً، فإن كان وجود الآثار المروية عن الصحابة والتابعين بأعداد كبيرة يدل على قلة الاكتراث بالسنة النبوية فيمكن للمرء أن يستنتج أن أهمية السنة النبوية تضاءلت بل تلاشت في عهد الشيباني، مما كانت عليه في عهد مالك المتوفى ١٧٩ هـ، لأن الشيباني مات بعد مالك رحمه الله بعشر سنين، لكن نجد أن الأحاديث النبوية والآثار يتساويان تقريباً بينما نجد في آثار الشيباني الآثار المنقولة ستة أضعاف عن الأحاديث النبوية.

ولكن هذا مذهب خلاف ما يذهب إليه شاخت في ازدياد الضغط من قبل الحزب المعارض وهو حزب المحدثين على المدارس الفقهية القديمة، ومن ثم استسلام تلك المدارس لها، ولذلك يقول:

إن أبا يوسف لكونه متأخراً عن أبي حنيفة تعرض لتأثير أشد منه في قبوله الأحاديث المروية عن النبي ﷺ وأصحابه، أما الشيباني فالأمر واضح عنده لأنه روى موطأ الإمام مالك، ثم نجد بعد كل حديث تقريباً يكرر قوله وبه نأخذ مثلاً.

نحن هنا أمام أمرين متناقضين:

١-إما أن وجود الآثار الموجودة في الكتب تشير إلى قلة الاكتراث بالسنة النبوية وعلى هذا يكون الشيباني أقل اكتراثاً من أسلافه أبي يوسف ومالك.

٢- أو القول بازدياد الضغط من حزب المعارضة- حزب المحدثين- واستسلام الفقهاء له استنتاج تفكير خيالي خصيب، إذ لا يمكن الجمع بينهما.

إذن يمكننا أن نلخص القول إن شاخت في بحث مواقف المدارس الفقهية القديمة في السنة النبوية رفض إقرار تلك المدارس بإيما م بصدارة السنة النبوية في مجال التشريع، كما رفض قبولهم العمل وإقرارهم القول المذكور مئات المرات في كتبهم بأ م أخذوا تلك السنة النبوية كما رفض كلام الشافعي في خصومهم بأ م يتفقون معه في مكانة السنة النبوية، لكنه قبل اعتراض الشافعي على هؤلاء بأ م تركوا عدة أحاديث هنا وهناك والتي لا تمثل نسبة تذكر بالنسبة لما قبلوه قبل شاخت اعتراض الشافعي على هؤلاء على الرغم من أنه ا م الشافعي بعدم الأمانة العلمية وسوء الفهم، لكن مادام اعتراض الشافعي يحقق الهدف فلا مانع من قبول اعتراضه ومسامحته وغفران تلك "الأخطاء" التي أشار إليها شاخت ولو مؤقتاً، ثم محاسبته مرة أخرى عندما يرى أن "محاسبته" هي التي تحقق الهدف.

لكن شاخت لم يكن منهجياً حتى في قبوله اعتراضات الشافعي، لأن ما ذكره الشافعي من رفض هؤلاء السنة النبوية لا يمثل ١% مما قبل هؤلاء من السنة النبوية وعملوا ا، لكن الذي حصل أن شاخت قد أخذ بتلك القضايا ١١% من الأصل ومددها حتى تحولت إلى ١٠٠% وكأنه يرى أن الأصفار على اليمين لا قيمة لها لذلك لا مانع من زيادة صفرين لا غير.

الأخطاء المنهجية في بحث شاخت:

ويلاحظ المرء هنا أنه ارتكب أخطاء منهجية في كل خطوة من خطواته في هذا البحث.

١-لمعرفة موقف رجل ما من قضية ما أو لمعرفة عقيدته أو منهجه يجب على المرء أن يسأل صاحب الشأن نفسه، وقوله كاف لمعرفة موقفه.

وإذا أردنا أن نتحقق من مدى صدق قوله والتزامه بما أخبر عن موقفه، ما علينا إلا أن نطبق قوله على عمله.

أما البروفسور شاخت فله منهج لا يمت إلى ميدان العلم بصلة، ففي بحثه عن موقف تلك المدارس الفقهية من أحاديث رسول الله ﷺ لا يقبل كلام أصحاب تلك المدارس بأ م ملزمون بسنة رسول الله ﷺ ولا يقبل كلام خصوم تلك المدارس الفقهية بحيث أ م ينقلون اتفاق أصحاب تلك المدارس على هيمنة سنة رسول الله ﷺ، كما أنه يتجاهل ٩٩% من القضايا التي تدل على أخذهم بسنة رسول الله ﷺ.

ويأخذ اعتراضات الخصوم بأن صاحب مدرسة ما خالف السنة النبوية في المسألة الفلانية، ويأخذ هذه الجزئية الضئيلة التي لا تمثل ١%- وهي اعتراض من قبل الخصوم- ثم يعمم النتيجة فيحولها إلى مائة بالمائة.

ومن ناحية أخرى يلتقط شاخت بعض الأمثلة- ولتكن صحيحة ودالة على مطلبه- من مالك ثم يعمم تلك النتيجة على كافة المدنيين كأنه لم يفكر في المدينة غير مالك، وكأنه لم يكن هناك اختلاف بين علماء المدينة في مسألة ما.

وفي قضية العراق، المسألة أغرب، إذ يأخذ بعض الأمثلة من مدرسة الأحناف ثم لا يعمم على الكوفة فقط بل يعمم على العراق بأكملها وهكذا فعل مع الأوزاعي.

على كل أود أن آتي ببعض الأمثلة لتوضيح منهجه ومن ثم إثبات ما قلت إن منهجه لا يمت إلى العلم بصلة.

موقف المعتزلة من السنة النبوية:

يذكر شاخت الفئتين من أصحاب المدارس الفقهية اللتين كانتا ضد السنة النبوية إحداهما متطرفة في ردها والأخرى معتدلة فيه، ويسمى المتطرفين في خصومة السنة بالمعتزلة، ضارباً بذلك عرض الحائط ما يقوله المعتزلة بأنفسهم على سبيل المثال: يذكر الخياط المعتزلي في كتابه- الذي ألفه قبل ٣٠٠هـ- "الانتصار" عدداً من

النقول من كبار المعتزلة من القرن الثاني والثالث [انظر ص ٦٨، ٧٥، ١١٨] مفادها الالتزام بالسنة النبوية كما نجد قائمة طويلة عند ابن المرتضي في كتابه طبقات المعتزلة، والتي تتضمن أسماء كبار المعتزلة من المحدثين، [انظر ص ١٣٣-١٤٠ ولو أن هناك شكاً في بعض الأسماء من القائمة، لكنه برغم ذلك يبقى منهم عدد لا بأس به من المحدثين] فيرفض شاخت كل هذا ويقول: "إن هذا لا يمثل موقف المعتزلة القديم"(٦٥).

ومما لاشك فيه أن شاخت نفسه لم يقابل القدماء من المعتزلة ولكنه يبني موقفه على كلام ابن قتيبة- وهو خصم للمعتزلة- المتوفى سنة ٢٧٦هـ، والذي يشير إلى موقف معارض لبعض المعتزلة من أهل الكلام، ولكن أي منطق هذا؟ على كل هذا المنطق ليس بغريب من عالم الاستشراق، (لقد رفض المستشرق منجانا أن يكون القرآن الكريم مكتوباً في القرن الأول لأن يوحنا الدمشقي المسيحي- خصم المسلمين في سوريا في أواخر القرن الأول الهجري- لم يذكر أن لدى المسلمين كتاباً!!).

٢-أما الطبقة المعتدلة لمعارضي السنة النبوية فتتمثل في أصحاب المدارس الفقهية القديمة، مدرسة المدينة والمدرسة السورية والمدرسة العراقية، ونلاحظ هنا أن شاخت سيعتمد في ا ام هؤلاء بمعارضة السنة النبوية ومعاند ا بناء على ما يفهمه من كتابات الشافعي رحمه الله ضد أصحاب تلك المدارس وفي معرض الرد عليهم.

وقبل أن أذكر منهجه وأدلته أريد أن أبين م لة الشافعي في نظر شاخت وهو قول مرفوض، يقول شاخت عن الإمام الشافعي رحمه الله: "إنه كثيراً ما يحرف في أصول العراقيين ومبادئهم".

"وإنه كثيراً ما يحرف في أصول المدنيين ومبادئهم" ويعطينا ثلاثين أو أربعين مثالاً لهذا الا ام(٦٦).

و"إنه يزيد من عنده في كلام الخصوم" ويعطينا عدة أمثلة من ذلك(٦٧).

ويسرد لنا شاخت عدة من الأمثلة مبيناً عدم موضوعية الشافعي في المسائل العلمية، فإن كان الشافعي ذه المثابة في نظر شاخت إذن لا يجوز له الاعتماد على كلام الشافعي عندما يعترض الشافعي على مخالفيه، لكنه يعتمد اعتماداً كلياً على الشافعي ثم يقبل أو يرفض كلامه حسبما يحلو له دون أي مبرر منطقي.

موقف العراقيين من السنة النبوية:

رأينا من قبل دعوى شاخت في ترجيح آثار الصحابة على السنة النبوية وهو مظهر- في رأيه- من مظاهر العداء للسنة النبوية، وهو يقول متحدثاً عن مواقف العراقيين العدائية للسنة النبوية: "إن من منهج العراقيين إنزال السنة النبوية بالم لة الثانية مقارنة بآثار الصحابة التي كانت تفضل وتعطي الهيمنة"، وهذا واضح من كتابات الشافعي، ويستدل على ذلك فيقول: قال الشافعي رحمه الله: وهم يزعمون أ م لا يخالفون الواحد من أصحاب النبي ﷺ وقد خالفوا حكم عمر ويزعمون أ م لا يقبلون من أحد ترك القياس، وقد تركوه وقالوا فيه قولاً متناقضاً(٦٨).

أولاً: كيف يعتمد شاخت على كلام الشافعي في رده على أبي حنيفة وقد قال شاخت ما قاله عن عدم الأمانة العلمية عند الشافعي، وأي منهج بحث هذا.

لم لا يعتمد على كلام العراقيين مباشرة: "لا حجة في أحد مع النبي ﷺ".

ثم أين يفهم من هذا النص أ م- أي العراقيين- يفضلون آثار الصحابة على سنة النبي ﷺ ؟ لأن البحث في قول الأحناف بأ م لا يخالفون أحداً من أصحاب النبي ﷺ ولا صلة ذا القول بسنة رسول الله ﷺ، لقد كان على شاخت لإثبات هذه النقطة أن يثبت بالإحصائية بأن أبا حنيفة وأصحابه خالفوا السنة النبوية في أغلب القضايا الفقهية مع علمهم بوجود السنة النبوية التي تعارضها آراؤهم معتمدين في ذلك على آثار الصحابة ودون ذلك خرط القتاد.

موقف المدنيين من السنة النبوية:

يتكلم شاخت عن المدنيين فيقول إ م استعملوا السنة النبوية في قضايا متعددة لإصدار الأحكام لكنهم تجاهلوها في احول كثيرة.

فإذا نظرنا إلى موطأ الإمام مالك نجد أنه يشتمل على ٨٢٢ حديثاً عن رسول الله ﷺ من هذا العدد الضخم فقد ترك مالك ثلاثة أحاديث منها (انظر الموطأ ٣٨٧، ٤٨٦، ٦١٧) وقد روى ٦١٣ أثراً عن الصحابة وقد ترك منه عشرة فقط (انظر الموطأ ص ٨٦، ١٢٥، ٢٠٦، ٣٩٦، ٤٤٩، ٤٧٢، ٦٠٨، ٧٤٨، ٨٢٦، ٨٥١) لا أدري إذن كيف يجوز للمرء أن يقول إن المدنيين كانوا يتركون أحاديث رسول الله ﷺ مهملة غالباً في حالات كثيرة، إذا تركوا ثلاثة أحاديث من ٨٢٢، مع مالهم من المسوغات.

ينقل الإمام مالك في الموطأ قول رسول الله ﷺ: "تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما، كتاب الله وسنة نبيه"(٦٩).

ولكن شاخت لا يرتضي بهذا الحديث ويقول: على كل الاعتماد على السنة في البحوث الفقهية ليس من منهج المدنيين بل كان المدنيون قبل الشافعي بجيل، يعتمدون على العمل ويبنون عليه استدلالاتهم(٧٠).

شاخت متخصص في قراءة هواه في كتاب الآخرين:

وقد ذكرنا من قبل أن شاخت يقسم الذين كانوا يعارضون السنة النبوية قسمين:-

١-الفئة المتطرفة.

٢- الفئة المعتدلة.

ويقصد بالفئة المعتدلة أصحاب المدارس الفقهية القديمة، مثل مدرسة المدينة، ومدرسة الكوفة، والتي يسميها مدرسة العراقيين ومدرسة الأوزاعي أو مدرسة الشاميين(٧١).

وقد ذكر من مظاهر محاربة تلك المدارس السنة النبوية اعتمادهم على آثار الصحابة وتفضيلهم إياها على سنة رسول الله ﷺ، ويعتمد في هذا الاستنتاج على ما قاله صالح بن كيسان(٧٢)، والنص هو هكذا، قال معمر: أخبرني صالح بن كسيان قال: "اجتمعت أنا والزهري ونحن نطلب العلم فقلنا نكتب السنن، قال: وكتبنا ما جاء عن النبي ﷺ قال ثم قال: نكتب ما جاء عن الصحابة فإنه سنة، قال، قلت: إنه ليس بسنة فلا نكتبه، قال: فكتب ولم أكتب فانجح وضيعت"(٧٣).

لا أدري من أين يفهم من هذا النص بأن أهل المدينة كانوا يفضلون آثار الصحابة على أحاديث رسول الله ﷺ وبهذه الطريقة الملتوية كانوا يحاربون سنة رسول الله ﷺ.

أولاً: اتفاق الزهري وصالح بن كيسان على الكتابة، عما جاء عن رسول الله ﷺ وهو سنة.

ثانياً: عدم قبول صالح بن كيسان لفكرة الزهري عن أهمية آثار الصحابة.

ثالثاً: نجاح الزهري أكثر من صالح بن كيسان في مجال العلم.

ولم يكن السبب هو محاربة السنة النبوية بل كتاجر لديه متجر أكبر وبضائع متنوعة لا ريب أنه يتفوق على من كانت بضاعته من نوع واحد ولو كان جيداً، ويجب أن نلاحظ هنا قضية أخرى لها خطورا في هذا المجال.

هذا النص الذي حاول شاخت أن يستنتج منه ما شاء أن يستنتج لابد أن يكون صحيحاً عنده وإلا فما جاز له الاعتماد عليه.

وإن كان الأمر كذلك فهذا النص يرجع في إطاره التاريخي إلى الربع الثالث من القرن الأول (لأن الزهري ولد في بداية خمسينات هذا القرن الأول، انظر تهذيب التهذيب)، فإن كان في ذلك الوقت دوّن صالح بن كيسان والزهري ما جاء عن رسول الله ﷺ فكيف يصح أن يقول: إن الأحاديث كلها وضعت في القرنين الثاني والثالث؟

شاخت ونظريته "نمو الأحاديث الفقهية، في عهد التدوين" :

بما أن البروفسور شاخت يذهب إلى أنه لا يوجد حديث واحد فقهي صحيح النسبة إلى النبي ﷺ، فقد أوجد منهجاً يرى أننا باتباعه نستطيع تحديد الزمن الذي وضع فيه حديث ما، وقد خصص لهذا البحث باباً بكامله.

يقول شاخت: "وأحسن طريق لإثبات أن حديثاً ما لم يكن موجوداً في الوقت الفلاني هو إثبات أن الحديث المشار إليه لم يستعمل بين الفقهاء في مناقشتهم العلمية، إذ لو كان ذلك الحديث موجوداً لكانت الإشارة إليه أمراً ضرورياً" [٧٤].

وفي الواقع قبل أن نناقشه بالتفصيل نرى هناك عدة ملاحظات ربما تكون صالحة بذاتها وكافية لإبطال هذه النظرية.

أولاً: التناقض في الكلام:

قبل كل شيء، نرى أن شاخت يدلي بآراء متناقضة، ويبني على كل منها في محله حكماً مستقلاً، فهو الذي يقول: إن الإشارة إلى سنة النبي ﷺ قبل الشافعي بجيلين كان أمراً استثنائياً[٧٥]- أو بمعنى آخر كان أمراً شاذاً، ثم يقول: لقد قاومت المدارس الفقهية القديمة كافة الأحاديث النبوية في بادئ الأمر مقاومة شديدة، لأنها كانت عنصراً أجنبياً يشوش على منهج المدارس الفقهية القديمة.

فإذا كان الأمر كما ذكر لنا البروفسور شاخت أولاً، فما الذي كان يحتم على أصحاب المدارس الفقهية أن يذكروا الأحاديث في مناقشتهم إن كانت موجودة؟

إما أن يكون ادعاؤه الأول وما نسب إلى أصحاب المدارس الفقهية القديمة غير صحيح ومجانباً للواقع، وإما أن يكون هذا الباب بكامله لا يستحق الاهتمام لأنه بني على فروض خاطئة.

ثانياً: الكذب:

والذي يلاحظ في الأمثلة التي ذكرها عن فقهاء المدرستين العراقية والسورية ونسبة أقاويلهم إلى رسول الله ﷺ أ ا أمثلة كاذبة كما يتبين بعد قليل، وإذا كان المرء يكذب فكذبه هو المنهج ولا تنفع المناقشة ولا الدليل.

لكن قبل أن أبدأ بمناقشة المنهج أحب أن أذكر القراء عن موقف الدولة العباسية من الإمام أحمد بن حنبل في قضية خلق القرآن.

... حدثنا حنبل قال: سمعت ابن عمي عبد الله بن حنبل قال: قلت لأبي عبد الله، في الحبس، إلى أي شيء دعيتم؟ قال: دعينا إلى الكفر بالله، قال أبو عبد الله: حتى إذا كان ذاك وانقطع ابن أبي داود، وأصحابه، نحاني وخلابي، وبعبد الرحمن فقال: يا أحمد، إني عليك مشفق فأجبني والله لوددت أني لم أكن عرفتك يا أحمد، الله الله في دمك ونفسك، إني لأشفق عليك كشفقتي على هارون ابني، فأجبني قلت: يا أمير المؤمنين، ما أعطوني شيئاً من كتاب الله ولا من سنة رسول الله، فلما كان في آخر ذلك، قال لي: لعنك الله، لقد طمعت فيك أن تجيبني ثم قال: خذوه، خلعوه، واسحبوه، قال: فأخذت ثم خلعت، ثم قال: العقابين والأسياط، فجئ بعقابين وأسياط[(٧٦)].

فإن كان وضع الحديث ميسوراً دون أن يكشف أمره كما يزعم شاخت لما اضطر الخليفة العباسي إلى الاضطهاد وعنده جيش من العلماء والقضاة و "أهل الكلام" وأساطين المعتزلة كافة، لقد عجز هؤلاء كلهم عن إتيان حديث واحد مروي عن النبي ﷺ يخدم قضيتهم في قصة خلق القرآن، وهذا لدليل صارخ بأنه ما كان من الممكن وضع الحديث دون كشف زيفه في نسبته إلى رسول الله ﷺ.

وهذه الحقيقة التاريخية وحدها كافية لهدم كل دعاوى شاخت إلا أننا سندرس بالتفصيل دعاواه.

ثالثاً: الأخطاء المنهجية:

أما الأخطاء المنهجية في هذا البحث فهي كثيرة: من منهجه أنه يبحث حديثاً ما في موضوع ما في كتاب أقدم تأليفاً أو بالأحرى تقدمت وفاة مؤلفه، فإذا لم يجده ثم وجده في مصدر آخر متأخر عنه قليلاً فيحدد أنه قد تم وضع ذلك الحديث فيما بين هاتين الفترتين.

وهذا المنهج كان من الممكن قبوله إذا كان من الممكن القول بأن كافة الباحثين يعرفون كل الأحاديث المتداولة في أزمنـتهم.

ثم القول بأن ما كانوا يعرفون من الأحاديث قد دونوه كله في الكتب ولم يتركوا شيئاً.

ثم إن كل ما كتب هؤلاء من الكتب فهي في أيدينا ولم يفقد منها شيء، وكل شق من هذه الادعاءات الثلاثة مستحيل الإثبات وباطل ومخالف لما هو ملموس في واقع الحياة، لأننا نعرف أن الباحث كثيراً ما يلجأ إلى الاختصار ولا يذكر كافة أدلته أو أنه لا يتذكر كافة أدلته عند الكتابة.

وما ألفه القدماء من الكتب بأغلبها أصبحت في حكم العدم، كما هو معلوم لكل من يراجع الفهرست لابن النديم وكتباً أخرى في الموضوع.

أدعى شاخت أنه ذكر سبعة وأربعين مثالاً من الأحاديث الفقهية القانونية المروية عن رسول الله ﷺ في هذا المجال لإثبات نظريته(٧٧).

لقد درست أربعاً وعشرين قضية من تلك الأحاديث المشار إليها في كتابي:

فتبين أنه ذكر ثمانية أحاديث فقهية قانونية فقط من أربعة وعشرين حديثاً (٤، ٦، ٧، ١٠، ١٧، ١٩، ٢٣، ٢٤) وستة أحاديث منها ليست مروية عن رسول الله ﷺ وهي الربع، وثلاثة عشر حديثاً منها تتعلق بالعبادات وليست أحاديث فقهية أي قانونية في مفهوم شاخت، وهذا وحده كاف للدلالة على أن ما خط شاخت لنفسه من المنهج خاطئ حتى هذا المنهج لم يسعفه فحشد مواد ثلاثة أضعاف من غير جنس ما ادعاه، لكنه لم يكن وفياً لا لمنهجه الخاطئ ولا لمواده غير الصحيحة ليصل إلى النتائج التي يرغب فيها، فبدأ يتخبط يميناً وشمالاً وبدأ يستخرج النتائج كما يحلو له، وسنرى ذلك في الأمثلة القادمة.

مناقشة أمثلة شاخت بشأن "النمو في الأحاديث الفقهية":

المثال الأول:

يقول شاخت: إن الأمثلة التي جمعت في هذا الفصل اختيرت خاصة في ضوء ما وضحنا- بأنه أحسن طريق لإثبات الوضع في الحديث "وتحديد تاريخه"، وهو إثبات أن ذلك الحديث لم يستعمل في المناقشات الفقهية من قبل الفقهاء، حيث كان ذكره ضرورياً إن كان موجوداً من قبل- والأمثلة التي نذكرها، في عدد منها يصرح صاحب الشأن أو مخالفه بأنه لا يعلم حديثاً في الموضوع المتكلم فيه، سوى ما ذكره من الأحاديث، وهذا النوع من الاستنتاج السكوتي يزداد دعماً وتأييداً بما جاء في كتاب الأم(٧٨) حيث يقول الشيباني: "(المسألة كذا) إلا أن يأتي أهل المدينة فيما قالوا من هذا بأثر فننقاد له وليس عندهم في هذا أثر يفرقون بين هذه الأشياء، فلو كان عندهم جاءوا به فيما سمعنا من آثارهم".

ويقول شاخت معلقاً على هذا الكلام: "يمكننا أن نفترض بكل طمأنينة بأن الأحاديث الفقهية التي نبحث عنها كانت قد استعملت في المناقشات المذهبية حالما وضعت للتداول من قبل الجماعة الذين كان مذهبهم يناصره ذلك الحديث"(٧٩).

وقبل بدء المناقشة مع شاخت أرى لزاماً عليّ أن أنقل الكلام من الأم بكامله:

"قال أبو حنيفة: كل شيء يصاب به العبد من يد أو رجل... فهو من قيمته على مقدار ذلك... وقال أهل المدينة: في موضحة العبد نصف عشر ثمنه... فوافقوا أبا حنيفة في هذه الخصال الأربع، وقالوا فيما سوى ذلك ما نقص من ثمنه، قال محمد بن الحسن: كيف جاز لأهل المدينة فيما قالوا من هذا بأثر فننقاد له، وليس عندهم في هذا أثر يفرقون به بين هذه الأشياء، فلو كان عندهم جاءوا به فيما سمعنا من آثارهم، فإذا لم يكن هذا فينبغي الإنصاف، فأما أن يكون هذا على ما قال أبو حنيفة..."(٨٠).

المناقشة:

أول شيء يلاحظ المرء في نقاش الشيباني للمدنيين بأنه لا يوجد في الكلام كله أية إشارة إلى القرآن الكريم أو سنة من سنن رسول الله ﷺ أو أثر من آثار الصحابة والتابعين، والمسألة من أولها إلى آخرها تتعلق بآراء أبي حنيفة الاجتهادية حول دفع

التعويضات لعبد مصاب، وقد وافق أهل المدينة أبا حنيفة رحمه الله في بعض الحالات، بينما اختلفوا معه في حالات أخرى.

ومن عجائب القول وغرائب الفهم أن يستدل شاخت على وضع الحديث بل ويحدد وقت وضعه، بينما لا يوجد أدنى إشارة إلى حديث ما، لا من قريب ولا من بعيد، وهذا أول مثال ذكره شاخت- وربما أقواها في نظره- لإثبات نظريته.

المثال الثاني:

"الأحاديث الموضوعة فيما بين إبراهيم النخعي وحماد".

قال شاخت: أبو حنيفة وحماد وإبراهيم وابن مسعود لم يفعلوا بعض الأشياء... لكن هناك حديثاً في تحبيذ ذلك العمل، وهو موجه ضد اتجاه ابن مسعود، ونجد الحديث نفسه بإسناد عراقي آخر في كتاب الأم(٨١).

على كل حال لا يبدو للقارئ ما دليل وضع ذلك الحديث فيما بين إبراهيم النخعي وحماد؟ والمسألة تتعلق بسجدة التلاوة في سورة ص، ونقل عن ابن مسعود أنه لم يسجد، بينما هناك رواية أخرى رواها أبو حنيفة عن حماد عن عبد الكريم أن النبي ﷺ سجد بعد تلاوة سورة ص(٨٢).

ورواية أخرى عن "ابن عيينة عن أيوب عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه سجدها"(٨).

ورواية أخرى عن طريق عمر عن أبيه عن ابن جبير عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه سجد في سورة ص(٨٤).

فهناك عدة روايات تخالف ما ذهب إليه ابن مسعود، ويمكننا أن نضع الملاحظات التالية على استنتاج شاخت.

أولاً: عنوان شاخت " الوضع في الأحاديث الحقوقية، بينما هذا الحديث يتعلق بالعبادات فلا يحسن إيراده في هذا ا ال، ولو أننا لا نفرق بين الأحاديث الخاصة بالعبادات والمعاملات، لكن هذا القول حسب تفريق شاخت نفسه.

ثانياً: يجب إثبات أنه من المستحيل أن تفوت ابن مسعود سُنةٌ ما؟

ثالثاً: إذا كان الحديث وضع في العراق معارضاً لاتجاه ابن مسعود، فكيف تمكن العراقيون من استمالة ابن عيينة المكي ليضع حديثاً لمصلحة العراقيين؟؟

رابعاً: ما هي الأدلة على كون ابن عيينة أو أيوب وحماد من الوضاعين؟؟

خامساً: هذا الحديث والأحاديث المماثلة الأخرى توجه ضربة قاضية إلى نظرية شاخت، لأنه يقول: إن الكوفيين أو العراقيين كانوا يستعملون اسم ابن مسعود لوضع آرائهم الفقهية في فمه.

وكان ابن مسعود والنخعي- حسب ادعاء شاخت- شعارين لآراء مدرسة الكوفة الفقهية، ومن الواضح أن أبا حنيفة وحماداً هما من كبار أئمة مدرسة الكوفة الفقهية، فكيف يكون هؤلاء قد وضعوا آراءهم في فم ابن مسعود، ثم خالفوا ابن مسعود، ووضعوا روايات أخرى تعارض مسلك ابن مسعود؟؟ لِمَ لَمْ يضع هؤلاء آراءهم الإيجابية في فم ابن مسعود؟؟ إذا كانوا وضعوا شيئاً في فم ابن مسعود، ثم خالفوا، فمعنى هذا أ م طعنوا في علمه، وأساءوا إلى سمعته، وأثبتوا جهله، واعتقد أن حماداً وإبراهيم وأبا حنيفة كانوا أذكى من ذلك، وأبعد من أن يقطعوا الغصن الذي عليه يرتكزون، ويهدموا الأساس الذي عليه يعتمدون.

للرد على هذه التساؤلات يقول شاخت: كان حماد يروى الأحاديث عن النبي ﷺ والصحابة وهي التي وضعت للتداول مؤخراً، وهذه الأحاديث التي جاءت من خارج دائرة المدرسة الفقهية القديمة، بعيدة عن الأمر ا مع عليه في تلك المدارس، ولذلك كانت كثيراً ما تعارض آراء حماد نفسه، وفي الواقع أن هذه الأحاديث كانت نتيجة للضغط الهائل من قبل المحدثين على المدارس الفقهية القديمة(٨٥) والتي اضطرت إلى روايتها برغم مخالفتها.

لكن المسألة ليست ذا اليسر كما يصورها لنا شاخت.

أولاً: لأنه حسب ادعاء شاخت: لم يوجد الفقه الإسلامي قبل سنة ١١٠هـ وعلى حسب قوله: لم توجد المدارس الفقهية القديمة إلا بعد حلول القرن الثاني، ومات حماد- باتفاق المؤرخين- سنة ١٢٠هـ(٨٦)، إذن لم يعش حماد في القرن الثاني أكثر من عشرين عاماً، ولم يعش بعد بداية الفقه الإسلامي إلا أقل من عشر سنوات.

وهذه الفترة ربما كانت غير كافية لوضع الأسس للمدارس الفقهية القديمة فضلاً عن وجود أية حركة معارضة من قبل المحدثين ضد تلك المدارس الفقهية المولودة حديثاً، أو ربما غير المولودة إلى ذلك الوقت، لذلك فالحديث عن "الضغط الهائل" من

قبل المحدثين على المدارس القديمة أمر خيالي، لا يمكن وقوعه في واقع الحياة، وبالتالي نظرية ارتفاع الضغط الهائل من قبل المحدثين ضد المدارس الفقهية غير قابلة للقبول.

ثانياً: إذا كانت الآراء الوافدة من "حزب المعارضة" تعارض كثيراً من آراء حماد نفسه، فمن الذي كان يجبره أن ينسبها إلى أئمة مدرسته ظلماً وزوراً إضعافاً لمركزه ومركزهم؟

كيف ومن كان قادراً على أن يخرج من لسانه أقوالاً ضد مصلحته؟ وهل كان حماد كذاباً لينسب القول إلى غير قائله؟ وهل كان مغفلاً لينسب قول مخالفيه إلى أئمته؟ وما الدليل على أنه كان يضع أقواله في أفواه الآخرين وينسبها إليهم؟

يجيب شاخت رداً على هذا الاستفسار قائلاً: "يرشدنا ابن سعد ٦: ٢٢٢ إلى أن حماداً شبه نظرياته بآراء إبراهيم وكان يزورها باسمه".

لكن يا ترى هل هذا ما قاله ابن سعد عن حماد؟ أو ما يمكن أن يستنتج مثل هذا من قوله ؟

قال ابن سعد: قال: "جامع بن شداد: رأيت حماداً يكتب عند إبراهيم في ألواح" وقال عثمان البتي: "كان حماد إذا قال برأيه أصاب، وإذا قال عن غير إبراهيم أخطأ"[٨٧].

يفهم من هذا أنه كان مفتياً وفقيهاً جيداً، وكان يعرف شيئاً كثيراً من آراء إبراهيم النخعي ويحفظها، أما إذا روى الأحاديث أو نقل عن غير إبراهيم، فلم يكن متقناً، بل كان يخطئ حينذاك.

ولكن من أين يفهم أنه كان يضع آراءه تحت ستار اسم إبراهيم النخعي؟ وكما أخطأ شاخت هنا، أخطأ كذلك في قضية أخرى تتعلق بإبراهيم.

يقول: الأحاديث المروية عن إبراهيم نادراً ما تتعلق بالعبادات بل تقع غالبيتها في الأمور الفقهية[٨٨].

ويبدو أن هذا الادعاء أيضاً غير صحيح- لأنه- على سبيل المثال: الباب الأول- الوضوء- من آثار أبي يوسف يشتمل على ثلاثة وخمسين أثراً، منها تسعة وعشرون أثراً تروى عن طريق إبراهيم وحده، وهذا القدر كاف لبيان خطأ شاخت حتى في هذه الأمور اليسيرة.

المثال الثالث:

مثال آخر قدمه لنا البروفسور شاخت للوضع في الحديث.

يصرح شاخت تصريحاً عجيباً، فيقول: وجد العمل أول الأمر، والحديث عن النبي ﷺ وعن الصحابة وجد- أي وضع- فيما بعد ذلك، وهذا مصرح به في وضوح في المدونة ٤: ٢٨ حيث يصوب ابن قاسم مذهب أهل المدينة نظرياً، ويقول: "قد جاء هذا الحديث ولو صحبه عمل حتى يصل ذلك إلى من عنه أخذنا وأدركنا وعمن أدركوا لكان الأخذ به حقاً ولكنه كغيره من الأحاديث مما لم يصبحه عمل (وهنا يذكر ابن قاسم بعض الأمثلة من حديث النبي ﷺ وأقوال الصحابة) لم تشتد ولم تقو عمل بغيرها، وأخذ عامة الناس والصحابة بغيرها، فبقي الحديث غير مكذب به ولا معمول به وعمل بغيره مما صحبته الأعمال..."[(٨٩)].

ويعلق شاخت على هذا قائلاً: وهكذا يعارض المدنيون الحديث بالعمل، في الواقع هذا استنتاج غريب، ولنفترض أن الأمر هكذا فمن أين يثبت أن العمل وجد أولاً، ثم وضع الحديث عن النبي ﷺ على غراره ثانياً؟.

وفي واقع الأمر فإن مناقشة ابن القاسم كلها ترتكز على نقطتين، وفحواها أن هناك نوعين من الأحاديث.

النوع الأول من الأحاديث المروية عن النبي ﷺ يصبحها العمل المستمر في البيئة عصراً بعد عصر، والنوع الثاني من الأحاديث التي لم يصبحها العمل في ا تمع المدني، فإن وجد التعارض بين هذين النوعين من الروايات فالرواية التي يصبحها العمل هي التي ترجح، إذن ما صرح به شاخت وما استنتجه هو في الواقع نتاج خيال خصب غير مقيد بالنصوص.

المثال الرابع:

يقول شاخت: يعرف إبراهيم أنّ الدعاء على الأعداء السياسيين أثناء الصلاة بدعة مستحدثة بعد وفاة النبي ﷺ بفترة، وكان ذلك في عهد علي ومعاوية، ويؤكد هذا المعنى مشيراً إلى عدم وجود أية معلومات عن النبي ﷺ وأبي بكر وعمر في الموضوع (انظر آثار أبي يوسف ٣٤٩-٣٥٢) إذن الحديث الذي يذكر قنوت النبي ﷺ ضد أعدائه، والذي يقبله الشافعي لابد وأنه قد وجد بعد إبراهيم"[(٩٠)].

وننقل رواية إبراهيم النخعي قبل المناقشة من كتاب الآثار لأبي يوسف.

أبو حنيفة- حماد- إبراهيم- إن النبي لم يقنت في الفجر إلا شهراً واحداً .
أبو حنيفة- حماد- إبراهيم- علقمة- عبد الله عن النبي ﷺ مثله .
أبو حنيفة- حماد- إبراهيم- أن أبا بكر لم يقنت .
أبو حنيفة- حماد- إبراهيم- أن عليا قنت يدعو على معاوية حين حاربه .

نجد هناك حديثاً واحداً عن قنوت النبي ﷺ بإسناد متصل وحديثاً آخر مرسلاً، وبعد وجود هذه الأحاديث الصحيحة الصريحة لا ندري كيف يجرؤ شاخت على أن يدعي دعواه السابقة.

المثال الخامس:

شاخت يضع عنواناً بـ: وضع الحديث بين إبراهيم النخعي وأبي حنيفة فيقول: "حديث مخصوص لا يعرفه إبراهيم النخعي" (الآثار للشيباني ٢٢) يعرفه أبو حنيفة دون إسناد (الآثار لأبي يوسف ٢٥١) وهو موجود في الموطأ ١: ٢٧٥ والموطأ للشيباني ١٢٢ والأم للشافعي ٧: ١٧٢ وكتب الأحاديث الكلاسيكية الأخرى[٩١].

والحديث يتعلق بصفوف النساء في الصلاة، والنصوص المشار إليها كالتالي:-

١-"أخبرنا مالك حدثنا إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته دعت رسول الله ﷺ لطعام فأكل ثم قال: قوموا فلنصل بكم، قال أنس: فقمت إلى حصير لنا قد اسودّ من طول ما لبس فنضحته بماء، فقام عليه رسول الله ﷺ قال: فصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز وراءنا فصلى بنا ركعتين ثم انصرف" (موطأ الشيباني ص ١٢).

٢- "يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة قال بلغني أن النبي ﷺ صلى برجل وصبي وامرأة خلف ذلك، صلى م جماعة" (الآثار لأبي يوسف/ ٢٥).

٣- "مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أن جدته مليكة دعت رسول الله ﷺ لطعام فأكل منه ثم قال رسول الله ﷺ: قوموا فلأصل بكم، قال أنس فقمت إلى حصير لنا قد أسود من طول مـا لبس فنضحته بماء فقام عليه رسول الله ﷺ وصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا فصلى بنا ركعتين ثم انصـرف[٩٢]، وكذلك روى الشافعي نحوه[٩٣].

فقد تجمعت في هذا المثال عدم منهجية شاخت مع تقلباته وتركه المبدأ الذي يضعه لبحثه فيختار في كل قضية ما يساعده للوصول إلى النتيجة.

أولاً: إننا رأينا أنه ا م الأوائل بوضع أقاويلهم في فم رسول الله ﷺ هؤلاء وضعوا أو لم يضعوا لا أبحث هنا، ولكن قام شاخت هنا بوضع كلامه على لسان النخعي، إذ النخعى لم يذكر أنه لا يعرف هذا الحديث، كل ما هنالك أن الشيباني لم يذكر هذا الحديث عن طريق النخعي في كتابه، ومن أين للمرء أن يزعم أن الشيباني أو أبا يوسف روى كل ما كان يرويه النخعي؟ هذا أمر محال قديماً وحديثاً.

ومن ناحية أخرى هل كل كتب أبي يوسف والشيباني في أيدينا أو فقدت جلها ولم يبق إلا النـزر اليسير، وحتى ما هو موجود لم يطبع كله في عهد شاخت إذن فكيف نستطيع القول حتى مجرد هذا الادعاء بأن الشيباني لم يذكر شيئاً عن إبراهيم النخعي في هذا الموضوع، وهذا الادعاء ولو كان صحيحاً لا يسمن ولا يغني من الجوع.

ثانياً: من منهج شاخت أنه إذا لم يجد الحديث في مصدر متقدم ووجده في مصدر متأخر، عين (حدد) تاريخ الوضع بين هذين المصدرين، وأننا نرى أن الحديث موجود بالإسناد الكامل عند مالك المتوفى سنة ١٧٩هـ والذي هو أكبر من أبي يوسف والشيباني ما يقارب عشرين سنة وخمس وأربعين سنة على التوالي، فما دام الحديث موجوداً في مرجع أقدم فلا يجوزله بناء على منهجه أن يقول بوضع الحديث بين كذا وكذا لأنه يخالف المنهج الذي وضعه هو.

ثالثاً: بما أن هذا المنهج الذي وضعه لا يحقق هدفه فليلجأ إلى حيلة أخرى فيضع الكلام كذباً على لسان النخعي ثم يقول إن الحديث عرفه أبو حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ دون إسناد كما ذكره أبو يوسف المتوفى سنة ١٨٢هـ في كتابه، إن كان الأمر كذلك، فقد ذكر مالك المتوفى سنة ١٧٩هـ في كتابه الرواية عن أنس بن مالك المتوفى سنة ٩٣هـ، إذن المراجع أقدم من أبي يوسف تذكر أن الحديث كان معروفاً لأنس بن مالك وإسحاق بن عبد الله وجابر بن زيد المتوفى سنة ٩٣هـ كما ذكره الربيع بن حبيب الأزدي البصري في مسنده ص ٥٤ وهو أقدم موتاً حتى من مالك بن أنس، فعندما تحول شاخت من منهج إلى آخر واعتمد على الكذب حتى في هذه الحالة ما أسعفه منهجه ليصل إلى النتيجة التي وصل إليها إلا بتجاهل المعلومات الموجودة أمام عينه.

وإن كان الأمر كذلك فلا داعي للبحث وله أن يقول: "هذا هو الحق لأنني أقول بذلك وكفى بذلك حجة".

أعتقد أنه يكفينا من هذا القدر من كتابات شاخت لمعرفة منهجه في بحوثه إن كان هناك منهج.

المثال السادس:

لنسبة الأقاويل إلى رسول الله ﷺ، زورا، يقول شاخت: كان الناس يزعمون بأن آراء أصحاب النبي كانت تتفق مع أحكام رسول الله ﷺ، سئل ابن مسعود مرة عن مسألة فقال لا أعرف فيها شيئاً عن رسول الله ﷺ، فسئل أن يعطي رأيه في الموضوع، فأعطى ابن مسعود رأيه بعد ذلك، قال رجل من حلقته بأن رسول الله ﷺ، قضى بمثله في تلك الحالة، وقد فرح ابن مسعود بذلك فرحاً شديداً بحيث اتفق رأيه بقضاء النبي ﷺ[٩٤].

ثم يذكر شاخت في محل آخر: "بأننا رأينا أن رأي ابن مسعود كان يفرض بأنه يتفق مع قضاء رسول الله ﷺ"[٩٥].

يلاحظ هنا أن النص يشير إلى حادثة يتيمة لعبد الله بن مسعود وقد عاش في ظل النبي ﷺ، وفي تربيته وتثقيفه أكثر من عشرين عاماً وهذه المدة كافية لصبغه في صبغة رسول الله ﷺ، وبعد حياة وتلمذة طوال هذه المدة الطويلة يتفق رأيه بما حكم به النبي ، في قضية واحدة، فما هو وجه الاستغراب؟.

فلتكن هذه الحادثة كذباً نُسِبَ إلى رسول الله ﷺ، فهي حادثة واحدة لابن مسعود في حياته التي امتدت بعد رسول الله ﷺ إلى أكثر من ربع قرن، فكيف مدها شاخت في هذه الجزئية لتستوعب حياة ابن مسعود بكاملها بل حياة عشرات الألوف من الصحابة.

المثال السابع:

يقول شاخت متكلماً عن الأوزاعي: "إن كل ما يجده في عصره من تعامل المسلمين المستمر، يميل إلى أن ينسبه إلى النبي ﷺ، وإعطائه السلطة النبوية سواء كانت لديه أحاديث نبوية تؤيده أم لا، وهو يتفق في صنيعه هذا مع العراقيين[٩٦].

وبعبارة صريحة إنه وضع تعامل المسلمين الموجود في عصره في فم النبي ﷺ زوراً و تاناً.

واستند في هذا على كتاب أبي يوسف "الرد على سير الأوزاعي" حيث ناقش أبو يوسف الأوزاعي في خمسين قضية تقريباً كان الأوزاعي قد اعترض فيها على أبي حنيفة من قبل.

الغريب في الأمر لم يتهم الأوزاعي ـذا الا ـام حتى خصمه أبو يوسف، وهنا نجد أن شاخت يلجأ إلى الكذب، وينسب إلى الأوزاعي الكذب على رسول الله ﷺ زوراً، والدليل على ذلك الكتاب نفسه، وهذا هو ملخص القضايا التي بحثها الأوزاعي[٩٧].

تسع قضايا يشير فيها الأوزاعي إلى عمل رسول الله ﷺ واتباع المسلمين له فيما بعد، وهي:-

١، ٣، ٤، ٥، ٧، ٨، ١٠، ١٣، ٣١.

عشر قضايا يشير فيها إلى عمل رسول الله ﷺ دون الإشارة إلى عمل المسلمين عليها فيما بعد، وهي:-

١٧، ٢٣، ٢٦، ٣٤، ٣٦، ٣٩، ٤٧، ٥٠.

ثلاثة أحاديث مروية عن رسول الله ﷺ وهي:-

٢، ٢٠، ٣٨.

قضية واحدة "مضت السنة" رقم ٣٧.

عمل أبي بكر رقم ٢٨.

ي أبي بكر رقم ٢٩.

عمل عمر رقم ٢٢.

عمل علي بن أبي طالب رقم ٤٢.

عمل عمر بن عبد العزيز رقم ٢٥.

ستة من عمل المسلمين وقاد ـم وهي: ٦، ٩، ١٤، ١٩، ٢٤، ٣٢.

استنتاجان للأوزاعي من القرآن الكريم ١٦، ٢١.

ثلاثة عشر اجتهاداً للأوزاعي الشخصي وهي:

١١، ١٢، ١٥، ١٨، ٢٧، ٣٠، ٣٣، ٣٥، ٤١، ٤٣، ٤٦.

لم يذكر شيئاً في القضية رقم ٤٠.

من هذه القائمة تتبين دقة الأوزاعي وأمانته في نسبة القول والعمل لأصحابه، ففي قضايا يشير إلى عمل رسول الله ﷺ وعمل من بعده وقضايا أخرى يشير إلى عمل الخلفاء والقادة ولا يشير إلى النبي ﷺ وفي قضايا أخرى يشير إلى عمل المسلمين وحده.

والغريب في الأمر أن يتفق أبو يوسف مع الأوزاعي في صحة نسبة تلك الأقاويل في ثماني عشرة قضية ويختلف معه في خمس قضايا.

وعلى الرغم من اتفاقه مع الأوزاعي في ثماني عشرة قضية يختلف معه في الاستنتاج الفقهي منها في أغلب تلك القضايا.

ويتبين هنا أولاً كذب ادعاء شاخت بأن الأوزاعي كان ينسب كل ما وجده في عهده من عمل المسلمين إلى النبي ﷺ، كما يعزز مركزه موافقة أبي يوسف له برغم مخالفته في الاستنتاج، لأ ما أن كانا متفقين في الاستنتاج الفقهي كان من الممكن لشاخت أن يقول أ ما اتفقا في الوضع لكنه لا يمكن اتفاقهما في الوضع لوجود المخالفة في الاستنتاج.

إذن منهجه في هذه النقطة الهامة هو الكذب، ويكفيه ذلك منهجاً له، وما قيل عن شاخت في مته للسوريين يقال الشيء نفسه في مته للعراقيين.

شاخت والأسانيد في الأحاديث النبوية:

بما أن شاخت يرى أنه لا يوجد حديث فقهي واحد صحيح، وكل الأحاديث وضعت في القرنين الثاني والثالث وبما أن الأسانيد الموجودة في الأحاديث "تدعي" أكثرها أن الأخبار نقلت عن طريق الأشخاص الموثوقين والمتصلين بعضهم ببعض من عهد المؤلفين في القرن الثالث إلى النبي ﷺ لذلك لابد أن يكون الجزء العلوي من الإسناد والمتصل برسول الله ﷺ كذباً محضاً، يقول شاخت في هذا الصدد: "إن أكبر جزء من أسانيد الأحاديث اعتباطي... ومعلوم لدى الجميع أن الأسانيد بدأت بشكل بدائي ووصلت إلى كمالها في النصف الثاني من القرن الثالث الهجري... وكانت الأسانيد كثيراً لا تجد أقل اعتناء، وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الإسناد[٩٨].

نجد في هذا ا ال أن لدى شاخت عدة أخطاء منهجية أهمها أنه انتخب مادة علمية من كتب الفقه والحديث لا تصلح لدراسة الأسانيد، كمن يريد أن يعرف

عقائد فرقة ما فعليه أن يرجع إلى الكتب المتخصصة لذلك الغرض أما إذا رجع إلى كتب الأدب والقصص والروايات فلن يحصل على بغيته بل يخرج بأفكار مشوشة، والأمر الذي لا يرقى إليه الشك أنه كان من وظيفة المحدثين الاعتناء بالأسانيد والمتون والفروق بين مختلف الروايات- إن وجد- أما الفقهاء فكان همهم استنباط المسائل الفقهية، لذلك كثيراً ما كان الفقيه يكتفي بأدنى إشارة إلى الحديث، إذ يعرف تماماً أن الحديث معروف لديه ولدى سامعه، وأما أصحاب السير والتواريخ فهم أبعد وأبعد عن مناهج المحدثين كما هو واضح من كتابا م.

كما أن المواد غير المناسبة التي اختارها شاخت لدراسة الأسانيد كافية للوصول إلى نتائج خاطئة وعلى الرغم من ذلك فإن النماذج التي درسها شاخت لا توصله إلى النتيجة المطلوبة لديه.

يقول: إن الأسانيد كانت تلصق اعتباطياً دون أدنى تفكير، وأي حزب يريد نسبة آرائه إلى المتقدمين كان يختار تلك الشخصيات ويضعها في الأسانيد حيث الاعتبارات الأخرى تستبعد أن يروى الموضوع عن طريق رجلين أو أكثر ويذكر شاخت ـذا الصدد ستة أمثلة ويذكر في بعض الأمثلة الأسماء فقط دون تحديد القضية، بينما يذكر في البعض الآخر القضايا فمثلاً يقول: انظر نافع وعبد الله بن دينار في الموطأ ٤: ٢٠٤ واختلاف الحديث ١٤٩ وقبل أن نبدأ بدراسة الموضوع نلقي ضوءاً بسيطاً على نافع وعبد الله بن دينار، أما نافع فهو مولى ابن عمر، عاش في خدمة ابن عمر المتوفى سنة ٧٤هـ أكثر من ثلاثين سنة ومات بالمدينة في سنة ١١٧هـ، (تذكرة الحفاظ ١: ٨٨، ـذيب التهذيب ١٠: ٤١٤)، أما عبد الله بن دينار فكان أيضاً مولى ابن عمر، ويقول اليعقوبي بأن عبد الله بن دينار كان من كبار فقهاء المدينة (تاريخ اليعقوبي ٢: ٣٠٩) ويذكر البخاري أن عبد الله بن دينار روى عن ابن عمر (التاريخ الكبير ٣/١: ٨١) وقد عاش عبد الله بن دينار ونافع معاً- وهما موليان لابن عمر- بالمدينة أكثر من ستين عاماً، لذلك ليس هناك ما يمنع من الناحية الواقعية أن يتعلما شيئاً ما من مصدر واحد.

هل هناك مشكلة في المادة العلمية نفسها بحيث كان من المتعذر أن يتعلمها أكثر من شخص؟ لا أظن ذلك هذه هي النصوص:

"أخبرنا الشافعي قال أخبرنا مالك عن نافع عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ سئل عن الضب فقال: لست بآكله ولا محرمه (الأم ٧: ١٤٩)...

أخبرنا سفيان بن عيينة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر عن النبي ﷺ نحوه (الأم ٧: ١٤٩).

"مالك عن عبد الله بن دينار عن عبد الله بن عمر أن رجلاً نادى رسول الله، فقال: يا رسول الله ما ترى في الضب؟ فقال رسول الله ﷺ: لست بآكله ولا محرمه، (ط. استئذان ١١) (٤: ٣٦٩) الشيباني ٢٢٠).

ومما لاشك فيه أن الضب كان ولا يزال يوجد في الجزيرة العربية، كما لا يختلف الإنسان في أن الناس وأذواقهم تختلف في المأكل والمشرب إذن ليست هناك استحالة في هذا الحديث من هذه الناحية.

إذن الاعتراض الوحيد في هذا ا ال في نظر شاخت ربما يكون أن مالكاً رواه مرة فقال عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر.

ورواه مرة أخرى فقال: عن نافع عن ابن عمر.

ويريد شاخت أن يستنتج منه أن مالكاً لم يكن دقيقاً في تسمية مشايخه بل كما ادعى شاخت أن الباحثين والمحدثين كانوا يلتقطون الأسماء حسبما يحلو لهم، كما هو واضح هنا- في نظره- من صنيع مالك.

وفي الحقيقة ليس الأمر هكذا.

لأننا نرى الحديث نفسه قد رواه عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر[٩٩]، وكذلك رواه جويرية بن أسماء[١٠٠].

ويروي يحيى بن يحيى والشيباني والشافعي عن مالك عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، ويروي الشافعي أيضاً عن مالك عن نافع عن ابن عمر أيضاً، كما يروى سفيان بن عيينة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر، على كل كان اعتراض شاخت على مالك بأنه نسب هذا القول مرة إلى نافع وفي وقت آخر إلى عبد الله بن دينار، الأمر الذي يدل على عدم الدقة واللامبالاة والتقاط الأسماء كما يحلو لهم في تلك الأيام.

ولكن المشكلة التي تصادفنا في قبول هذا الادعاء هي رواية ابن عيينة، فإذا كان مالك قد سمى عبد الله بن دينار هكذا، فكيف اختار ابن عيينة لنفسه مصدراً ثم اتفق

هؤلاء أي مالك وابن عيينة بمحض الصدفة حيث اختار كل واحد منهما الاسم نفسه وحتى نظرية الاحتمالات في عالم الرياضيات لا تسعفه في هذا إذن الحل الوحيد والصحيح لهذه القضية هي أن مالكاً سمع هذا الحديث من نافع وعبد الله بن دينار، فمرة ذكر هذا ومرة ذكر ذلك، ولا يمكن أن يكون غير هذا.

يقول شاخت: "كانت الأسانيد كثيراً ما تلصق بصفة اعتباطية[١٠١] ثم يقول: ومن الأمثلة الهامة على ذلك ما يأتي:-

الحديث الوحيد الذي كان يعرفه مالك عن النبي ﷺ في المسح على الخفين هو بإسناد ذي أخطاء حتى أن الزرقاني يتهم مالكاً بارتكابه خطأين، ويتهم يحيى بن يحيى بخطأ آخر، لكن هذا هو الشكل الأصيل الصحيح للإسناد، أما التطور الذي حصل وغير الجزء العلوي من الإسناد حتى إنه لا يمكن التعرف عليه، فقد حدث مؤخراً " [١٠٢].

والمستغرب في بحث شاخت أنه لا ينقل كلام الزرقاني كاملاً، لأن الشافعي- وهو من تلاميذ مالك- بين وهم مالك في إسناد هذا الحديث- كما وضحه الزرقاني نفسه[١٠٣]، أضف إلى ذلك أن الباحثين بعد ما قارنوا رواية مالك مع رواية زملائه وكانوا سبعة أشخاص آخرين، وجدوا سبعة من الثمانية يتفقون تماماً في رواية هذا الحديث ويخالفون مالكاً، لذلك كان من السهولة بمكان الكشف عن خطأ مالك، ولو كان من عادا م الشائعة ربط الأسانيد بالأحاديث المختلفة لما أمكن معرفة ذلك الخطأ وإزالته، وهذا يثبت لنا أنه كان من المتعذر وجود أسانيد وهمية وخيالية، وإن كان هناك شيء ما منها فكان من المستحيل تقريباً أن تمر تلك الأحاديث دون أن ينتبه الباحثون إلى ما فيها من خطأ في أسانيدها.

علاوة على ذلك لا يمكن لأحد أن ينكر أن الخطأ في فطرة البشر، وكافة الباحثين مهما علت درجا م يقعون في الأخطاء في حين أو آخر[١٠٤]، ولكنه لا يمكن لباحث ما أن يعتقد أن تلك الموضوعات التي أخطأ فيها بعض العلماء هي المادة الوحيدة الصالحة لدراسة الحالات السوية واستخراج النتائج كما فعل ويفعل شاخت.

الهوامش

(١) سورة آل عمران آية ٩٦.

(٢) سورة الأنعام آية ١٦٢-١٦٣.

(٣) سورة الأعراف آية ٥٤.

(٤) سورة النحل آية ١١٦.

(٥) سورة الجاثية آية ١٨.

(٦) سورة الأعراف آية ١٥٧.

(٧) سورة النساء آية ٥٩.

(٨) سورة المائدة آية ٩٢.

(٩) سورة الأنفال آية ٢٠.

(١٠) سورة النساء آية ٨٠.

(١١) سورة الحشر آية ٧.

(١٢) (H.A.R.Gibb, Journal of comparative Legislation and International Law, Vol. ٣٣, p.١١٤)

(١٣) انظر "السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ص ٢٧ للدكتور مصطفي السباعي).

(١٤) (Introduction to Islamic Law, P.٣٤)المدخل إلى الفقه الإسلامي ص ٣٤

(١٥) Schacht, Foreign Elements in Ancient Islamic law Journal of comparative legislation and

international law Vol xxxII (١٩٥٠) partsiii, lv, pp.٩-١٧j.

(١٦) سورة الأنعام آية ١٦٢-١٦٣.

(١٧) سورة الأعراف آية ٥٤.

(١٨) سورة النحل آية ١١٦.

(١٩) سورة الجاثية آية ١٨.

(٢٠) سورة الأنعام آية ١٥٥.

(٢١) سورة النساء آية ١٠٥.

(٢٢) سورة يونس آية ١٠٩.

(٢٣) سورة النور آية ٤٧-٥١.

(٢٤) سورة النساء آية ٦٠.

(٢٥) سورة آل عمران آية ٢٣.

(٢٦) سورة النساء آية ٦١.

(٢٧) سورة التوبة آية ٣١.

(٢٨) سورة يونس آية ١٥.

(٢٩) سورة المائدة آية ٤٤.

(٣٠) سورة المائدة آية ٤٥.

(٣١) سورة المائدة آية ٤٧.

(٣٢) عبد الله الرسيني: فقه الفقهاء السبعة ٤-٥.

(٣٣) (D.S.Goitien, Studies in Islamic History, p. ١٢٨).

(٣٤) (Coulson, A History of Islamic Law, p٢٠).

(٣٥) (Fitzgerall, S.V. The Alleged Debt of Islamic to Roman Law. The Quarter Vol. ٦٧, p.٨٢ [١٩٥١] Vol. ٦٧, p.٨٢ [١٩٥١]).

(٣٦) (Goitien, Studies in Islamic history p.١٢٩-١٣٠).

(٣٧) (Ibid, p.١٣٣).

(٣٨) الوثائق السياسية، حميد الله- الوثيقة ١٠٥.

(٣٩) سير أعلام النبلاء ١: ٣٢٦.

(٤٠) سورة الأحزاب آية ٣٦.

(٤١) انظر المحدث الفاصل للرامهرمزي.

(٤٢) طبقات ابن سعد ٥: ابن سعد ٥: ١٣٣.

(٤٣) انظر دراسة مفصلة عن نشأة الكتابة الفقهية في الإسلام للأعظمي في مجلة "دراسات" كلية التربية جامعة الرياض السنة الثانية، العدد الثاني ١٣٩٨هـ (١٩٧٨م) من ١٣-٢٤.

(٤٤) Schacht, Introduction to Islamic Law p.١١.

(٤٥) Schacht, Introduction to Islamic Law.

(٤٦) المصدر نفسه ١٦.

(٤٧) المصدر نفسه ٢٤.

(٤٨) المصدر نفسه ٢٦.

(٤٩) المصدر نفسه ٢٨.

(٥٠) المصدر نفسه ٢٩-٣٠.

(٥١) المصدر نفسه ٣١.

(٥٢) المصدر نفسه ٣٢.

(٥٣) المصدر نفسه ٣٤.

(٥٤) المصدر نفسه ٣٤.

(٥٥) المصدر نفسه ٣٥.

(٥٦) Origins, p.٥٧.

(٥٧) (Introduction to Islamic Law pp. ٣٥-٣٦).

(٥٨) Origins, pp. ١٦٣-٦٤.

(٥٩) انظر Origins, p.٢٣٠.

(٦٠) قال الذهبي في حدود ١٤٣هـ ألف أبو حنيفة وآخرون.

(٦١) من أجل معرفة مذهب أبي حنيفة من حيث الأخذ بالسنة وترجيحها على كافة الآراء والفتاوى انظر ابن عبد البر، الانتقاء ١٤٢-١٤٣ الشيباني، كتاب الآثار، في كل صفحة تقريباً، الموطأ للشيباني، في كل باب تقريباً، أيضاً شبلي النعماني، سيرة النعمان ١٢٤، أبو زهرة، أبو حنيفة ٢٧٥-٢٧٧ تاريخ بغداد ٨: ٣٦٨.

(٦٢) Origins, p.٥٧.

(٦٣) Origins, p.١٤٠.

(٦٤) Origins, p.٢٢.

(٦٥) Origins, p.٢٥٩.

(٦٦) Origins, p.٣٢١.

(٦٧) Origins, p.٣٢١-٢٢.

(٦٨) Origins, p.٢٩.

(٦٩) الموطأ، القدر ٣ ص ٨٩٩، نقلاً عن الأم ٧: ١١١.

(٧٠) Origins, p.٦٢.

(٧١) Origins, pp.٤١،٥١.

(٧٢) Origins, pp.٢٤،٢٩.

(٧٣) ابن سعد الطبقات ٢/٢: ١٣٥.

(٧٤) Origins, p.١٤٠.

(٧٥) Origins, p.٣.

(٧٦) محنة الإمام أحمد بن حنبل بن أسحاق ص ٦١.

(٧٧) Origins, p.١٥٠.

(٧٨) الأم ٧: ٢٨٧.

(٧٩) Origins, p.١٤٠-٤١.

(٨٠) الأم ٧: ٢٨٧.

(٨١) Origins, p.١٤٠-٤١.

(٨٢) الآثار لأبي يوسف ٢٠٧.

(٨٣) الأم ٧: ١٧٤.

(٨٤) آثار الشيباني الأثر ٧٢.

(٨٥) Origins, p.٢٣٩.

(٨٦) ابن سعد ٦: ٢٣٢

(٨٧) ابن سعد ٦: ٢٣٢

(٨٨) Origins, p.٢٣٤.

(٨٩) Origins, p.٦٠.

(٩٠) Origins, p.٦٣. ويشير إلى كتاب الآثار لأبي يوسف ٣٤٩-٣٥٢.

(٩١) Origins, p.١٤١. ويريد بكتب الأحاديث الكلاسيكية "الكتب الستة" وهي صحيحا البخاري ومسلم وسنن النسائي وأبي داود والترمذي وابن ماجة.

(٩٢) الموطأ جامع سبحة الضحى.

(٩٣) الأم ٧: ١٧٢.

(٩٤) Origins, p.٢٩.

(٩٥) Origins, p.٣٢.

(٩٦) Origins, p.٧٢-٣.

(٩٧) المذكور في كتاب أبي يوسف الرد على سير الأوزاعي.

(٩٨) Origins, p.١٦٣-٤.

(٩٩) انظر Studies الجزء العربي، حديث نافع/١٥.

(١٠٠) انظر Studies، الجزء العربي حيث جويرية/٢٤.

(١٠١) Origins, p.١٦٣.

(١٠٢) Origins, p.٢٦٣.

(١٠٣) انظر الزرقاني على الموطأ ١: ٧٠.

(١٠٤) انظر للتعليل الماثل من قبل النسائي، السنن ١: ٣٢٩ (ط الهند).

المستشرقون والسيرة النبوية [1]

---

(١) هذا البحث مأخوذ بتصرف من دراسة للدكتور/عماد الدين خليل، بعنوان: المستشرقون والسيرة النبوية: بحث مقارن في منهج المستشرق البريطاني المعاصر مونتجمري وات.

يجب أن نلاحظ، في البداية أن المسلم، مهما كانت درجة ثقافته، يتعامل مع معطيات السيرة وفق ما يمكن اعتباره شبكة من البديهيات والمسلمات... وهي لم تأت إليه مباشرة عن طريق الأخبار والروايات التاريخية التي قد يكون بعضها ضعيفاً وبعضها الآخر مشكوكاً فيه... بل إن بعض المسلمين لم يقرأ في حياته كتاباً تاريخياً واحداً عن محمد ﷺ... إنما جاءته بطرق أكثر حيوية- كانت أشبه بالروافد المتدفقة التي تتشكل لكي تصير ـراً- من خلال تعامله مع القرآن والحديث ومن خلال تجربته الإيمانية التي تحتم عليه أن يكون على معرفة طيبة بسيرة رسوله ﷺ... من خلال عرف اجتماعي- ثقافي عام- يقوم على خطوط عريضة وتفاصيل متفق عليها تماماً بصدد أحداث السيرة... من خلال تقليد زمني تتناقل بواسطته حقائق السيرة من جيل مسلم إلى آخر... من خلال تعاطف وتقدير دينيين إزاء كل ما يتعلق بحياة الرسول ﷺ... وبالنسبة للمثقف الأكثر تخصصاً، فإن توغله في الحقائق التاريخية للسيرة يضيف رافداً آخر ولاشك إلى هذه الروافد جميعاً...

ولكن هذه الروافد كافة، ما تلبث أن تتجمع لكي تجعل موقف المسلم من سيرة الرسول ﷺ واحداً... أياً كان موقع هذا المسلم، اللهم إلا في حالات استثنائية تقتصر على الخارجين على الإسلام ـذه الدرجة أو تلك، وعلى بعض الدارسين الذين تلقوا تأثيرات مضادة عن مصادر غير إسلامية.

إن هذا الموقف المتوحد من السيرة، الذي تتغلغل في نسيجه مشاعر الاحترام والتقدير والإعجاب والمحبة واليقين... والذي يجد في السيرة تعبيراً متكاملاً عن العقيدة التي ينتمي إليها، يجد في الدراسات الاستشراقية (الخارجية) عن السيرة... تغرباً عن مسلماته وخروجاً صريحاً على بديهياته، وما يمكن اعتباره محاولات متعمدة لإصابة هذه المسلمات والبديهيات بالجروح والكسور... وهي لن تفعل فعلها في يقينه، إلا في حالات معينة، بينما نجدها تدفعه في أغلب الحالات وأعمها إلى الاشمئزاز والنفور...

هذا مع أن معالجة واقعة تمتد جذورها إلى عالم الغيب، وترتبط أسبا ـا بالسماء ويكون فيها (الوحي) همزة وصل مباشرة بين الله سبحانه ورسوله الكريم، ويتربى في ظلالها المنتمون على عين الله ورسوله ليكونوا تعبيراً حياً عن إيما ـم، وقدوة حسنة للقادمين من بعدهم... واقعة كهذه لا يمكن بحال أن تعامل كما تعامل الجزئيات

والذرات والعناصر في مختبر للكيمياء... أو كما تعامل الخطوط والزوايا والمساحات على تصميمات المهندسين، بل ولا كما تعامل الوقائع التاريخية التي ترتبط بأي بعد ديني أصيل...

إننا هنا بمواجهة تجربة من نوع خاص، وشبكة من العوامل والمؤثرات تندّ عن حدود ملكة العقل وتستعصي على التحليل المنطقي الاعتيادي المألوف، ومن ثم فإن محاولة قسرها على الخضوع لمقولات العقل الصرف ومعطيات المنطق المتوارثة لا يقود إلى نتائج خاطئة حيناً، ولا تستعصي عليه بعض الظواهر حيناً آخر فحسب، بل إنه يقوم بما يمكن اعتباره جريمة قتل بشكل من الأشكال، أو محاولة لتفحص الجسد البشري كما لو كان في حالة سكون مطلق بعيداً عن تأثيرات الروح وتعقيدات الحياة...

إن الدين، والغيب، والروح، لهي عصب السيرة وسداها ولحمتها... وليس بمقدور الحس أو العقل أن يدلي بكلمته فيها إلا بمقدار... وتبقى المساحات الأكثر عمقاً وامتداداً، بعيدة عن حدود عمل الحواس وتحليلات العقل والمنطق...

إننا ونحن نناقش هذا المستشرق أو ذاك في حقل السيرة النبوية، يجب أن ننتبه إلى هاتين النقطتين مهما كان المستشرق ملتزماً بقواعد البحث التاريخي وأصوله.

إنه من خلال رؤيته الخارجية، وتغرّبه، يمارس نوعاً من التكسير والتجريح في كيان السيرة ونسيجها، فيصدم الحسّ الديني ويرتطم بالبديهيات الثابتة... وهو من خلال منظوريه العقلي والوضعي يسعى إلى فصل الروح عن جسد السيرة ويعاملها كما لو كانت حقلاً مادياً للتجارب والاستنتاجات واثبات القدرة على الجدل...

وهو في كلتا الحالتين لا يمكن أن يخدم الموقف الإسلامي الجاد من سيرة رسول الله ﷺ... أو يحتل موقفاً جاداً منها بوجه من الوجوه.

لنحاول أن نقرب المسألة أكثر... إن العمل المعماري الكبير إذا أقيم على أسس خاطئة فإنه سيفقد شرطين من شروطه الأساسية: التأثير الجمالي الذي يمكنه من أداء وظيفته الوجدانية، والمقومات العلمية التي تمكنه من أداء وظيفته الحيوية.

إن البحث في (السيرة) بوجه خاص؛ ليستلزم أكثر من أية مسألة أخرى في التاريخ البشري هذين الشرطين اللذين يمكن أن يوفرهما منهج متماسك سليم يقوم على أسس علمية موضوعية لا يخضع لتحزب أو ميل أو هوى... ويمتلك عناصر

جماليته الخاصة التي تليق بمكانة الرسول المتفردة، ودوره الخطير في إعادة صياغة العالم بما يردّ إليه الوفاق المفقود مع نواميس الكون والحياة...

وقد كانت مناهج البحث الغربي (الاستشراقي) في السيرة تفتقر إلى أحد هذين الشرطين أو كليهما... وكانت النتيجة أبحاثاً تحمل اسم السيرة وتتحدث عن حياة الرسول ﷺ وتحلل حقائق الرسالة، ولكنها- يقيناً- تحمل وجهاً وملامح وقسمات مستمدة من عجينة أخرى غير مادة السيرة، وروح أخرى غير روح النبوة... ومواصفات أخرى غير مواصفات الرسالة.

إن نتائجها تنحرف عن العلم لأ ا تصدر عن الهوى، وتفقد القدرة على مسامتة عصر الرسالة وشخصية الرسول ﷺ ونقل تأثيرا ما الجمالية بالمستوى العالي نفسه من التحقق التاريخي... لأ ا تسعى لأن تخضع حقائق السيرة لمقاييس عصر تنسخ كل ما هو جميل، وتزيف كل ما هو أصيل، وتميل بالقيم المشّعة إلى أن تفقد إشعاعها وترتمي في الظلمة، أو تؤول إلى البشاعة!!

إن الفهم الجاد للسيرة يقتضي منهجاً يقوم على طبقات أو أدوار أو شروط ثلاثة، وأن افتقاد أو هدم أي واحد منها يلحق ضرراً فادحاً في مهمة الفهم هذه.

فأما الطبقة الأولى الأساسية فهي الإيمان، أو على الأقل احترام المصدر الغيبي لرسالة محمد ﷺ وحقيقة (الوحي) الذي تقوم عليه.

وأما الطبقة الثانية فهي اعتماد موقف موضوعي بغير حكم مسبق، يتجاوز كل الاسقاطات التي من شأ ا أن تعرقل عملية الفهم.

وأما الطبقة الثالثة فهي (تقنية) صرفة تقوم على ضرورة الإحاطة جيداً بأدوات البحث التاريخي: بدءاً باللغة وجمع المادة الأولية، وانتهاء بطرائق المقارنة والموازنة والنقد والتركيب... إلى آخره.

وإذا كان الغربيون قد بلغوا حد التمكن والإبداع في هذه الدائرة الأخيرة، فإ م في اية الأمر لم يستطيعوا أن يقدموا أعمالاً علمية بمعنى الكلمة لواقعة السيرة، ولا قدروا حتى على الاقتراب من حافة الفهم، بسبب أ م كان يعوزهم التعامل الأكثر علمية مع الدائرتين الأوليين: احترام المصدر الغيبي، واعتماد الموقف الموضوعي...

بصدد النقطة الأولى فإنه يصعب علينا أن نطلب من الغربيين، النصارى والماديين، وبخاصة الأخيرين منهم، التعمق بإيمان كهذا... بل إنه أمر يكاد يكون

مستحيلاً... ولكن من ناحية علمية، بالمفهوم الشامل للعلم، فإنه لابد من هذا التحقق إذا أريد إدراك واقعة السيرة ومتابعة حبكة نسيجها ذي الخلفية الغيبية، باعتباره حركة دين سماوي قادم من (فوق) وليس تجربة بشرية متخلقة في تراب الأرض.

أما بصدد الدائرة الثانية، فإن مما يؤخذ على الباحث الغربي تجاوزه (الموضوعية) في مناهج تعامله مع السيرة... فلو أنه حاول التزامها، وحرر عقله من عوامل الشد الزمنية والمكانية والمذهبية والنفسية، ولو أنه قدر على تجاوز النسبيات وضغوط الإسقاطات المرحلية، فإنه كان سيتمكن من تقديم أعمال أنضج بكثير، وأقرب إلى روح الواقعة، وتركيبها، وإيقاعها...

إن منهج البحث في السيرة بالنسبة للمؤرخ الغربي، أو المستشرق يمثل بحد ذاته جداراً يصده عن الفهم الحقيقي لوقائع السيرة ونسيجها العام...

إن مناقشة أي من المستشرقين الذين تناولوا السيرة، على مستوى التفاصيل والجزئيات التاريخية والعقيدية، لا تغني شيئاً؛ لأ ا ستكون بمثابة نقد موقوت يتحرك على السطح، ويستهلك نفسه في الجزئيات دون أن يبحث عن الجذور العميقة التي تظل تنبت الشوك والحسك.

والجذور العميقة هي المنهج الخاطئ الذي تقوم عليه أبحاث هؤلاء المستشرقين فإذا استطعنا أن نضع أيدينا على عيوب المنهج وشروخه استطعنا معرفة المنبع الذي يتمخض عنه تيار الأخطاء الموضوعية، وخلخلة الأسس التي آتت هذه الثمار المرة واقتلاعها... لكي تنظف الأرضية ويمهد الطريق... ويحين اليوم الذي تعالج فيه السيرة وفق منهج عدل يعرف كيف يتعامل مع سيرة نبي ليست كالسير يقيناً...

وهنالك ملاحظة جديرة بالالتفات، برغم أ ا على قدر كبير جداً من الوضوح، لكن الوضوح الشديد قد يؤدي إلى الخفاء كما يقول المثل المعروف...

إن بحث المستشرقين- بصفة عامة- في السيرة لا يحمل عناصر اكتماله منذ البداية، بل إنه ليشبه الاستحالة الحسابية المعروفة بجمع خمس برتقالات- مثلاً- مع ثلاثة أقلام... إذ لا يمكن أن يكون الحاصل ثمانية... إن هنالك خلافاً نوعياً لا يمكّن الأرقام من أن تتجمع لكي تشكل مقداراً موحداً...

إن المستشرقين- بعامة- يريدون أن يدرسوا سيرة رسول الله ﷺ وفق حالتين تجعلان من المستحيل تحقيق فهم صحيح لنسيج السيرة ونتائجها وأهدافها التي تحركت صو ا والغاية الأساسية التي تمحورت حولها...

فالمستشرق بين أن يكون علمانياً، مادياً، لا يؤمن بالغيب، وبين أن يكون يهودياً أو نصرانياً لا يؤمن بصدق الرسالة التي أعقبت النصرانية...

وإذ كانت السيرة، في تفاصيلها وجزئيا ا، تنفيذاً تاريخياً لعقيدة الإسلام ذات المرتكزات الغيبية، بل ذات التداخل بين المغيب والمنظور في السدى واللحمة، وإذ كانت بمثابة دعوة سماوية أخيرة، جاءت لكي توقف النصرانية المحرّفة عن العمل، وتحل محلها، بما تتضمنه من عناصر الديمومة والحركية والاكتمال... فإن ثمة جداراً فاصلاً يقف بين المستشرق- سواء أكان من الصنف الأول أم من الصنف الثاني- وبين فهم السيرة.

ومهما أعمل المستشرق قدراته العقلية، ومهما اجتهد في تحليلاته المنطقية، ومهما استنفر إمكاناته التقنية وحاول الإفادة مما يسمى بالعلوم المساعدة أو الموصلة للحقيقة التاريخية، ومهما ادّعى من حياد وموضوعية، فإنه غير واصل البتة إلى تقديم صيغة أقرب إلى الكمال لسيرة رسول الله ﷺ.

ولن يكون غريباً، أو يعد تجاوزاً على الواقع، القول إن أعمال المستشرقين في السيرة، على تألق بعضها وعمقه وغناه، لا يمكن أن ترقى بحال إلى المصاف الأول من الأبحاث الجادة، ولا يمكن إلا أن تظل في الخط الثاني أو الثالث، وربما العاشر، إذا وجد المستشرق نفسه ينساق بفجاجة وراء تعصبه النصراني كما فعل لامانس، أو وراء تصوره المادي للكون والعالم والحياة كما فعل بندلي جوزي... إ ا لا تغدو أبحاثاً حينذاك، ولكن عبثاً بمقدساتنا باسم العلم، وتحويلاً للسيرة لكي تكون حقلاً لتجارب العقـل النقدي الغربي[1]... ونحن يجب أن نرفض التعامل مع هذا العبث وأن نرفض حتى النظر فيه...

إنه يجب أن نضع هذه الحقيقة في الحسبان كي لا نسبح في بحر الجزئيات المتلاطمة دون أن نعرف الحدود النهائية، والملامح الأساسية، والصورة الشاملة (لوضع) البحث الاستشراقي إزاء سيرة رسول الله ﷺ... ولن يرضى مسلم جاد أن يبقي عقيدته مفتوحة لدخول الريح الصفراء...

بما أن وقائع السيرة هي بمثابة التشكيل التاريخي والواقعي لعقيدة الإسلام: قرآناً وسنة ورصيداً تشريعياً، وبما أ ا البيئة الزمنية والمكانية لفاعلية محمد ﷺ النبي المبعوث عن الله سبحانه للعالم جميعاً، فإنه يصعب من الوجهة الإسلامية اعتبارها مسألة تاريخية صرفة تخضع لأساليب النقد والتحليل التي تعامل ا مراحل التاريخ المختلفة؛ وللمناهج البشرية النسبية التي تحاول أن تجعل الواقعة التاريخية مسألة مختبرية، أو معملاً للتشريح...

إن السيرة، إذا اعتبرت كذلك، قاد هذا الاعتبار إلى خطأين أساسيين: أما أولهما فهو استحالة فهمها مادام أ ا أكبر من المناهج النسبية وأكثر شمولاً ومادامت تستعصي على أساليب النقد والتحليل المحدودة القاصرة.

وأما ثانيهما فهو فتح الطريق أمام خصوم الإسلام لتدمير الثقة بمنطلقاته الأساسية، وأي منطلق، بعد القرآن الكريم، أكثر ثقلاً وأكبر أهمية من السيرة: بيئة التخلّق الإسلامي على كل المستويات، وتشكله واكتماله؟

لذا فإنه- من الناحية المبدئية- يجب على المثقف المسلم رفض القبول النهائي لنتائج بحوث المستشرقين في حقل السيرة... لأ ا مهما تكن على درجة من الحيادية وال اهة فإ ا لابد وأن تسقط في الخطأين آنفي الذكر: القصور عن الفهم وتدمير الثقة بأسس هذا الدين.

ولكن مادام أن بحوث المستشرقين أمر واقع، وهي تغطي مساحات في السيرة واسعة في مجال البحث التاريخي، وتفرض ثقلها في الدوائر الأكاديمية والتخصصية بعامة، ومادام أن في بعض هذه البحوث لمحات منهجية وموضوعية قد تمنحنا المزيد من الإدراك لنسيج السيرة، وتعطينا المزيد من الأدوات المعينة على الفهم، فلا بأس أن نتعامل معها على هذا الأساس وليس أبداً على اعتبار أ ا صيغة مقبولة للتعامل الدراسي مع سيرة رسولنا ﷺ.

ومن أجل ألا يختلط الأسود بالأبيض، وتمرر على العقل المسلم معطيات المستشرقين المنحرفة وأخطاؤهم المكشوفة، أو المستترة، كان لابد من تقديم العديد من الدراسات النقدية لهذه المعطيات، تكون بمثابة مصدر إنارة للمسلم في هذا الدرب المعتم الطويل...

إن (مونتجمري وات) يحاول ما وسعه الجهد أن يكون الباحث (الجديد) الذي يتجاوز أخطاء أسلافه ومعاصريه، بل إنه ليخطو خطوة أخرى، لم يسبقه ا أحد من أقرانه، فيسعى إلى التحقق بقدر من الاحترام والحيادية إزاء الجذور الغيبية لحقائق السيرة ووقائعها... يقول في مقدمة كتابه (محمد في مكة) "فيما يتعلق بالمسائل الفقهية التي أثيرت بين المسيحية والإسلام فقد جهدت في اتخاذ موقف محايد منها، وهكذا بصدد معرفة ما إذا كان القرآن كلام الله أو ليس كلامه امتنعت عن استعمال تعبير مثل (قال تعالى) أو (قال محمد) في كل مرة استشهد فيها بالقرآن، بل أقول بكل بساطة (يقول القرآن)... وأقول لقرائي المسلمين شيئاً مماثلاً، فقد ألزمت نفسي، برغم إخلاصي لمعطيات العلم التاريخي المكرس في الغرب، أن لا أقول أي شيء يمكن أن يتعارض مع معتقدات الإسلام الأساسية"[٢].

ويعلق المستشرق البريطاني المعروف (سير هاملتون جب) على الكتاب قائلاً: بأنه يجعل القارئ يشعر بأنه كتبه رجل عاش بالخيال تجربة محمد في مكة أكثر من أي كاتب سابق، يضاف إلى ذلك تنظيمه الدقيق لمواد البحث الذي يعدّ إضافة جديدة قيمة لدراسة أصول الإسلام، لقد اهتم الكتاب خاصة- يقول جب- بالأرضية الاقتصادية والاجتماعية وعلاقتها بنظريات القرآن الدينية، ولهذا يؤمل أن يؤدي إلى تقدير حق لهذا القائد العظيم أكثر في الغرب مما مضى[٣]!!.

من أجل هذا وقع الاختيار عليه، لأن الآخرين من المستشرقين الذين افتقدوا بعض شروط البحث الجاد، قد نوقشوا كثيراً، فضلاً عن أن بحوثهم لم تعد تستحق ذلك العناء الكبير الذي عوملت به في العقود السابقة بسبب وضوح تناقضا ا وإلحاحها في ملاحقة ما تتصوره أخطاء والتشبث ا، كالمغناطيس الذي يمسك بقطع الحديد المتناثرة...

ثم إن (الدفاع) عن الحقائق الإسلامية العقيدية والتاريخية إزاء أخطاء الآخرين وتحريفا م ليس أكثر أهمية من تقديم أعمال بنائية، وإنه ليجب التأكد باستمرار على حقيقة أن العمل التاريخي الجاد بحاجة إلى البناة، الذين يملكون الحس النقدي بطبيعة الحال، أكثر من النقاد، ذلك أن جوانب كثيرة من تاريخنا وحضارتنا لا تزال تنتظر من يكشف النقاب عنها أو يعيد عرضها بالأسلوب الذي يقدمها كما تحققت فعلاً، أما ملاحقة دراسات الآخرين كشفاً عن خطأ فيها، ودفاعاً عن قيمة ما في تاريخنا

وفكرنا وعقيدتنا، فيبدو أمراً ثانوياً يجب ألا يحتل الخط الأمامي إلا بعد أن يتم القدر الأكبر من مساحات البناء وتكويناته.

ومع ذلك فإن العملية النقدية- مادامت تتضمن قدراً من الإنجاز البنائي في جانب ما من جوانب العقيدة أو التاريخ- تغدو جديرة بالممارسة هي الأخرى، شرط ألا تكون هدفاً بحد ذا ا.

باختصار فإن التوجه الأكثر أهمية وجدوى يجب أن يتجاوز الدفاع المتشنج إزاء كل ما طرحه الخصوم حول هذه النقطة أو تلك في مجرى التاريخ والعقيدة الإسلامية صوب أبحاث في تكوين التاريخ والحضارة والعقيدة والشريعة، نظماً وصيرورة وأعمالاً بنائية، في هذا الجانب أو ذاك لتقدم بذا ا القناعات الموضوعية التي تتهافت عندها مقولات الخصوم[٤].

ومن ثم، واستناداً إلى ذلك كله وقع الاختيار على (وات) في واحد من كتابيه المعروفين عن محمد ﷺ وهو (محمد في مكة)... ولم أشأ أن أتناول الكتابين معاً لسببين، أولهما أن حجم المادة سيتضاعف ولاشك مما لا يسمح به مجال كهذا الذي أتاحه ا لمد الخاص بالمستشرقين، وثانيهما أني سأضطر- حينذاك- لوضع القارئ أمام حشد كبير من الشواهد والنصوص قد تمثل في جوهرها تكراراً لمعان محددة... فمادام أن المنهج في الكتابين واحد، وأن الخلل الذي يعانيه هذا المنهج واحد كذلك في الكتابين، فإن التعامل مع أحدهما سيغني بالضرورة عن التعامل مع الأخر.

فهل قدر الرجل على تنفيذ أمنيته التي طرحها في مقدمة بحثه؟

قبل الإجابة على هذا السؤال يجب أن نقوم بعرض مركز للأدوار التي مرت ا الحركة الاستشراقية في سيرة الرسول ﷺ وللملامح الأساسية في مناهجها، لكي نعرف على وجه التحديد موقع (مونتجمري وات) على خريطة الاستشراق، وبخاصة على مستوى (المنهج).

تطور الموقف (الغربي) من السيرة

بدأ الموقف (الغربي) من رسول الإسلام ﷺ يتشكل في إطار ديني صرف، مترع بالتعصب والتشنج والانفعال، مليء بالحقد والغضب والكراهية، تحيطه جهالة عمياء، متعمدة حيناً وغير متعمدة أحياناً، جعلت بين القوم وبين شخصية رسولنا ﷺ سداً يصعب اختراقه، والنتيجة ليست أبحاثاً تاريخية علمية أو موضوعية بحال، إنما ذلك

السيل المنهمر من الشتائم والسباب مارسها رجال دين من قلب الكنيسة النصرانية باتجاها ا كافة... ومارسها رجال علمانيون لا علاقة لهم بالكنيسة من قريب أو بعيد وقد استمر هذا التيار حتى العصر الراهن...

- ماذا كانوا يقولون عن رسولنا ﷺ وعن رسالته؟

يصعب على المرء أن يسرد ما قالوه حتى على سبيل الاستشهاد... ولكن مادام أن ناقل الكفر ليس بكافر، فلا بأس من الإشارة- بإيجاز- إلى بعض الشواهد، نتلقاها عن أناس حديثي عهد ذا العصر، بل إن بعضهم لا يزال حياً.

- يقول المونيسنيور كولي في كتابه (البحث عن الدين الحق): "برز في الشرق عدو جديد هو الإسلام الذي أسس على القوة وقام على أشد أنواع التعصب، ولقد وضع محمد السيف في أيدي الذين تبعوه وتساهل في أقدس قوانين الأخلاق، ثم سمح لاتباعه بالفجور والسلب، ووعد الذين يهلكون في القتال بالاستمتاع الدائم بالملذات في الجنة، وبعد قليل أصبحت آسيا الصغرى وأفريقيا وأسبانيا فريسة له، حتى إيطاليا هددها الخطر، وتناول الاجتياح نصف فرنسا، ولقد أصيبت المدينة... ولكن انظر!! هاهي النصرانية تضع بسيف شارل مارتل سداً في وجه سير الإسلام المنتصر عند بواتيه (٧٥٢م) ثم تعمل الحروب الصليبية في مدى قرنين تقريباً (١٠٩٩-١٢٥٤م) في سبيل الدين، فتدجج أوربا بالسلاح وتنجي النصرانية، وهكذا تقهقرت قوة الهلال أمام راية الصليب وانتصر الإنجيل على القرآن وعلى ما فيه من قوانين الأخلاق الساذجة"[٥].

- ويقول المسيوكيمون في كتابه (ميثولوجيا الإسلام): "إن الديانة المحمدية جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك م فتكاً ذريعاً، بل هو مرض مروع وشلل عام وجنون ذهني يبعث الإنسان على الخمول والكسل، ولا يوقظه إلا ليسفك الدماء ويدمن معاقرة الخمور (!!) ويجمح في القبائح، وما قبر محمد في مكة (؟) إلا عمود كهربائي يبث الجنون في رؤوس المسلمين ويلجؤوهم إلى الإتيان بمظاهر الصرع (الهستريا)، والذهول العقلي، وتكرار لفظ (الله الله) إلى ما لا اية، وتعود عادات تنقلب إلى طباع أصيلة ككراهية لحم الخ ير والنبيذ والموسيقى وترتيب ما يستنبط من أفكار القسوة والفجور في الملذات"[٦].

- ويقول جويليان في كتابه (تاريخ فرنسا): "'إن محمداً، مؤسس دين المسلمين، قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم، وأن يبدلوا جميع الأديان بدينه هو، ما أعظم الفرق بين هؤلاء الوثنين والنصارى!! إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوة وقالوا للناس: أسلموا أو موتوا، بينما أتباع المسيح أراحوا النفوس ببرهم وإحسا م، ماذا كانت حال العالم لو أن العرب انتصروا علينا؟ إذن لكنا مسلمين كالجزائريين والمراكشيين"[٧].

- وجاء في كتاب (تقدم التبشير العالمي) الذي ألفه ج ونشره في نيويورك سنة ١٩٦٠م، في اية الباب الرابع: "إن سيف محمد والقرآن أشد عدو وأكبر معاند للحضارة والحرية والحق، ومن بين العوامل الهدامة التي أطلع عليها العالم إلى الآن[٨]"، وقال "القرآن خليط عجيب من الحقائق والخرافات، ومن الشرائع والأساطير، كما هو مزيج غريب للأغلاط التاريخية والأوهام الفاسدة، وفوق ذلك هو غامض جداً لا يمكن أن يفهمه أحد إلا بتفسير خاص له... والذي يعتقده المسلم أن المعبود هو الله الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، فالله ملك جبار متسلط، ليست له علاقة مع خلقه ورعاياه برغم أن الإسلام يذكر الرابطة الموجودة بينهما"[٩]، ثم ينتقد جلوور شخصية الرسول ﷺ فيقول: "كان محمد حاكماً مطلقاً، وكان يعتقد أن من حق الملك على الشعب أن يتبع هواه ويعمل ما يشاء، وكان مجبولاً على هذه الفكرة، فقد كان عازماً على أن يقطع عنق كل من لا يوافقه في هواه، أما جيشه العربي فكان يتعطش للتهديد والتغلب، وقد أرشدهم رسولهم أن يقتلوا كل من يرفض اتباعهم ويبعد عن طريقهم"[١٠].

- ويعتقد سفاري الذي ترجم القرآن سنة ١٧٥٢م "أن محمداً قد لجأ إلى السلطة الإلهية لكي يدفع الناس إلى قبول هذه العقيدة، ومن هنا طالب بالإيمان به كرسول لله، وقد كان هذا اعتقاداً مزيفاً أملته الحاجة العقلية"[١١].

وهذا يكفي...

لقد جاءت هذه الأقوال إفرازاً طبيعياً للصراع المحتدم بين الإسلام والصليبية، وقد كان للنتائج التي تمخضت عنه الحروب الصليبية طعم مر في حلوق الغربيين ماذا أقوه أبداً... إن ليوبولد فايس (محمد أسد) يتحدث عن التجربة التي استحالت معضلة في مناهجهم يصعب تجاوزها فيقول: "فيما يتعلق بالإسلام، فإن الاحتقار التقليدي أخذ

يتسلل في شكل تحزب غير معقول إلى بحوثهم العلمية، وبقي هذا الخليج الذي حفره التاريخ بين أوربا والعالم الإسلامي (منذ الحروب الصليبية) غير معقود فوقه بجسر، ثم أصبح احتقار الإسلام جزءاً أساسياً من التفكير الأوربي، والواقع أن المستشرقين الأولين في العصور الحديثة كانوا مبشرين نصارى يعملون في البلاد الإسلامية، وكانت الصورة المشوهة التي اصطنعوها من تعاليم الإسلام وتاريخه مدبرة على أساس يضمن التأثير في موقف الأوربيين من الوثنيين، غير أن هذا الالتواء العقلي قد استمر مع أن علوم الاستشراق قد تحررت من نفوذ التبشير، ولم يبق لعلوم الاستشراق هذه عذر من حمية دينية جاهلية تسيء توجيهها، أما تحامل المستشرقين على الإسلام فغريزة موروثة وخاصة طبيعية تقوم على المؤثرات التي خلفتها الحروب الصليبية، بكل مالها من ذيول، في عقول الأوربيين"[١٢].

- ليست الحروب الصليبية وحدها، ولكنه الإسلام نفسه، إن الخطر الحقيقي، كما يقول لوريس براون في كتاب أصدره عام ١٩٤٤ (كامن في نظامه، وفي قدرته على التوسع والإخضاع، وفي حيويته، إنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوربي)[١٣].

- ونقرأ في مجلة العالم الإسلامي (عدد حزيران سنة ١٩٣٠) "إن شيئاً من الخوف يجب أن يسيطر على العالم الغربي، ولهذا الخوف أسباب منها أن الإسلام منذ أن ظهر في مكة لم يضعف عددياً بل كان دائماً في ازدياد واتساع، ثم إن الإسلام ليس ديناً فحسب، بل إن من أركانه الجهاد، ولم يتفق قط أن شعباً دخل في الإسلام ثم عاد نصرانياً"[١٤].

- والمستشرق الألماني بيكر يقولها بصراحة: "إن هناك عداءً من النصرانية للإسلام بسبب أن الإسلام عندما انتشر في العصور الوسطى أقام سداً منيعاً في وجه انتشار النصرانية، ثم امتد إلى البلاد التي كانت خاضعة لصولجا ا"[١٥].

وفي موازاة هذا التيار الكهنوتي المتعصب الذي يفتقد أي قدر من الرغبة في التعرف على حقيقة الإسلام وشخصية النبي ﷺ، وفي أعقاب عصر الإصلاح الديني، وفيما بعد خلال عصر التنّور وانفصال الدين عن الدولة: وحتى القرن العشرين، توالت على المسرح أجيال من المعنيين بالدراسات الإسلامية عامة، وسيرة رسولنا ﷺ خاصة، وقد عرف هؤلاء بالمستشرقين... كان بعضهم ينتمي إلى الكنيسة ويرتدي

ملابس الكهنوت، ولكن كان أغلبهم (مدنياً) ولا تربطه بالكنيسة رابطة وظيفية... وكان يتوقع أن تخف حملا م على رسولنا ﷺ، وأن تتغير نظر م في تعاملهم مع شخصيته وتاريخه وتعاليمه...

نعم، لقد حدث شيء من هذا، ولكنه ما تعدى التشذيب والتهذيب وتجاوز كلمات الفحش والسباب، أما المنهج فقد ظل هو المنهج: جهلاً بتركيب السيرة، وتعصباً في التعامل معها، وتحليلات واستنتاجات ما أنزل الله ا من سلطان، ويؤكدها الواحد منهم المرة تلو المرة، ويجتمع القوم عليها حتى لتكاد تغدو عندهم يقيناً من اليقين على الرغم من أ ا بنيت أساساً على الوهم الذي تستحيل معه رؤية الحقائق، بحجمها الطبيعي، وعلى الرغم من أ ا انبثقت عن زاوية رؤية ضيقة مترعة بالتعصب، ونظر إليها عبر منظار قد دخن عليها سلفاً، وعلى الرغم من أ ا في أحسن الأحوال، قد بنيت على شواهد تاريخية ولكنها ليست- بحال- الشواهد المتواترة ذات الثقل، وإنما هي الشاذ الغريب الذي يتشبثون به لكونه يشبع نفوسهم وعقولهم.

وعموماً فإننا نستطيع أن نضع أيدينا على عدد من الأخطاء والثغرات المنهجية لهذه البحوث الاستشراقية، ونشير هنا، على وجه التحديد، إلى ثلاث من هذه الثغرات:

* أولاً: المبالغة في الشك، والافتراض، والنفي الكيفي، واعتماد الضعيف الشاذ:

يكاد هذا الملمح الأساسي في مناهج المستشرقين قاسماً مشتركاً أعظم بينهم جميعاً... أ م يمضون مع شكوكهم إلى المدى، ويطرحون افتراضات لا رصيد لها من الواقع التاريخي، بل إ م ينفون العديد من الروايات، لهذا السبب أو ذاك، بينما نجدهم يتشبثون- في المقابل- بكل ما هو ضعيف شاذ... "لقد غالوا في كتابا م في السيرة النبوية وأجهدوا أنفسهم في إثارة الشكوك (في وقائعها)، وقد أثاروا الشك حتى في اسم الرسول ﷺ، ولو تمكنوا لأثاروا الشك حتى في وجوده... ولكنهم مهما قالوا في نسبة التاريخ الصحيح في سيرة الرسول ﷺ فإن سيرته هي أوضح وأطول سيرة نعرفها بين سير جميع الرسل والأنبياء"(١٦).

ويشير درمنجهم إلى هذه المسألة فيقول: "من المؤسف حقاً أن غالى بعض هؤلاء المتخصصين- من أمثال موير ومرجليوث ونولدكه وشبرنجر ودوزي وكيتاني

ومارسين وجريم وجولد زيهر وجود فروا وغيرهم- في النقد أحياناً، فلم تزل كتبهم عامل هدم على الخصوص، ولا تزال النتائج التي انتهى إليها المستشرقون سلبية ناقصة، ولن تقوم سيرة على النفي، وليس من مقاصد كتابي أن يقوم على سلسلة من ا ادلات المتناقضة... ومن دواعي الأسف أن كان الأب لامانس- الذي هو من أفضل المستشرقين المعاصرين- من أشدهم تعصباً، وأنه شوه كتبه الرائعة الدقيقة وأفسدها بكرهه للإسلام ونبي الإسلام، فعند هذا العالم اليسوعي أن الحديث إذا وافق القرآن كان منقولاً عن القرآن فلا أدري كيف يمكن تأليف التاريخ إذا اقتضى تطابق الدليلين ادمهما بحكم الضرورة... بدلاً من أن يؤيد أحدهما الآخر؟"[١٧].

إن هذا يقودنا إلى موقف بعض المستشرقين من القرآن الكريم كمصدر أساسي من مصادر السيرة، ذلك أن اعتماد القرآن الكريم في هذا ا ال يمكن أن يعدّ سلاحاً ذا حدين، ويتمثل الحد السلبي بنفي الكثير من أحداث السيرة مادامت لم ترد في القرآن الكريم، وكأن القرآن كتاب تاريخي خاص بتفاصيل حياة محمد ﷺ، وهذا مكنهم من عملية انتقاء مغرضة ذات طابع هدمي معاكس، وهي التشكيك، أو نفي كل رواية لا ترد مؤيدا ا في القرآن، ولاسيما إذا كان في هذه الرواية تمجيد للنبي ﷺ، أو إذا كان في نفيها تأكيد لإحدى وجهات النظر الاستشراقية، فمثلاً نجد سبرنكر يرى أن اسم النبي ﷺ ورد في أربع سور من القرآن هي آل عمران والأحزاب ومحمد والفتح، وكلها سور مدنية، ومن ثم فإن لفظة (محمد) لم تكن اسم علم للرسول قبل الهجرة، وإنما اتخذه بتأثير قراءته للإنجيل واتصاله بالنصارى[١٨]، وقد يتوجب أن نسأل سبرنكر هنا: إذا كان النبي ﷺ قد التقط اسم (محمد)، من خلال قراءاته لنبوءات الإنجيل، فأين ذهب –إذن- (محمد) الحقيقي الذي بشر به العهدان القديم والجديد؟

هناك مثل آخر: إن إسرائيل ولفنسون يشير، بصدد مهاجمة يهود بني النضير إلى أن مؤرخي العرب يذكرون سبباً آخر لإعلان الحرب على هذه الطائفة اليهودية، ذلك هو محاولتهم اغتيال الرسول ﷺ، "لكن المستشرقين- يقول ولفنسون- ينكرون صحة هذه الرواية ويستدلون على كذ ا بعدم وجود ذكر لها في سورة الحشر التي نزلت بعد إجلاء بني النضير"[١٩].

إننا في مجال التشكيك والنفي الاعتباطي لابد أن نتذكر العبارة التي قالها (مونتجمري وات)- موضوع هذه الدراسة- ـذا الصدد، "إذا أردنا أن نصحح الأغلاط المكتسبة من الماضي بصدد محمد يجب علينا في كل حال من الحالات التي لا يقوم الدليل القاطع على ضدها، أن نتمسك بصلابة بصدقه، ويجب ألاّ ننسى أيضاً أن الدليل القاطع يتطلب لقبوله أكثر من كونه ممكناً، وأنه في مثل هذا الموضوع يصعب الحصول عليه"[٢٠].

ونحن نستطيع أن نضع أيدينا على عشرات بل مئات من الشواهد على النفي الكيفي الذي مارسه المستشرقون، وبخاصة أجيالهم السابقة، إزاء وقائع السيرة، فبروكلمان- على سبيل المثال- لا يشير إلى دور اليهود في تأليب الأحزاب على المدينة ولا إلى نقض بني قريظة عهدها مع الرسول ﷺ في أشد ساعات محنته، ولكنه يقول "ثم هاجم المسلمون بني قريظة، الذين كان سلوكهم غامضاً على كل حال"[٢١]، ويتغاضى إسرائيل ولفنسون عن دور نعيم بن مسعود في معركة الخندق كسبب في انعدام الثقة بين المشركين واليهود[٢٢]، ولعله يريد أن يوحي بذلك أن اليهود لا يمكن أن يخدعوا!.

ليس الشك والنفي الاعتباطي وحدهما، ولكنه الاعتماد على الروايات الضعيفة الشاذة التي قد لا تصمد أمام النقد "لقد أخذ المستشرقين- كما يقول الدكتور جواد علي- بالخبر الضعيف في بعض الأحيان وحكموا بموجبه واستعانوا بالشاذ والغريب فقدموه على المعروف المشهور، استعانوا بالشاذ ولو كان متأخراً أو كان من النوع الذي استغربه النقاد وأشاروا إلى نشوزه، تعمدوا ذلك لأن هذا الشاذ هو الأداة الوحيدة في إثارة الشك!!"[٢٣].

- ثانياً: إسقاط الرؤية الوضعية، العلمانية، والتأثيرات البيئية المعاصرة على الوقائع التاريخية.

إنه من المتعذر بل من المستحيل، كما يؤكد اتيين دينيه "أن يتجرد المستشرقون عن عواطفهم وبيئتهم ونزعا ـم المختلفة، وأ ـم- لذلك- قد بلغ تحريفهم لسيرة النبي والصحابة مبلغاً يغشى على صور ا الحقيقية من شدة التحريف فيها، وبرغم ما يزعمون من اتباعهم لأساليب النقد البريئة ولقوانين البحث العلمي الجاد فإنا نجد من خلال كتابا ـم محمداً يتحدث بلهجة ألمانية إذا كان المؤلف ألمانياً، وبلهجة إيطالية إذا

كان الكاتب إيطالياً، وهكذا تتغير صورة محمد بتغير جنسية الكاتب، وإذا بحثنا في هذه السيرة عن الصورة الصحيحة فإنا لا نكاد نجد لها من أثر، إن المستشرقين يقدمون لنا صوراً خيالية هي أبعد ما تكون عن الحقيقة، إ ا أبعد عن الحقيقة من أشخاص القصص التاريخية التي يؤلفها أمثال (وولتر سكوت) و (اسكندر ديماس) وذلك أن هؤلاء يصورون أشخاصاً من أبناء قومهم، فليس عليهم إلا أن يحسبوا حساب اختلاف الأزمنة، أما المستشرقون فلم يمكنهم أن يلبسوا الصورة الحقيقية لأشخاص السيرة فصوروهم حسب منطقهم الغربي وخيالهم العصري..." وما يلبث دينييه أن يضرب مثلاً معاكساً فيقول "مارأي الأوربيين في عالم من أقصى الصين يتناول المتناقضات التي تكثر عند مؤرخي الفرنسيين ويمحصها بمنطقة الشرقي البعيد ثم يهدم قصة (الكاردينال ريشليو) كما نعرفها ليعيد إلينا (ريشليو) آخر له عقلية كاهن من كهنة بكين وسماته وطبعه؟ إن مستشرقي العصر الحاضر قد انتهوا إلى مثل هذه النتيجة فيما يتعلق برسمهم الحديث لسيرة الرسول ﷺ، ويخيل إلينا أننا نسمع محمداً يتحدث في مؤلفا م إما باللهجة الألمانية أو الإنكليزية أو الفرنسية ولا نتمثله قط، ذه العقلية والطباع التي ألصقت به، يحدث عرباً باللغة العربية"، وينتهي المستشرق الفرنسي- الذي أعلن إسلامه- إلى القول "إن صورة نبينا الجليلة التي خلفها المنقول الإسلامي تبدو أجل وأسمى إذا قيست ذه الصورة المصطنعة الضئيلة التي صيغت في ظلال المكاتب بجهد جهيد"[٢٤].

ويشير الدكتور جواد علي إلى أن كيتاني، وهو من كبار المستشرقين الأوائل الذين كتبوا عن حياة الرسول ﷺ، كان يعتمد منهجاً معكوساً في البحث، يذكرنا بكثير من المختصين الجدد في حقل التاريخ الإسلامي، والذين يعملون وفق منهج خاطئ من أساسه، إذ أ م يبيتون فكرة مسبقة ثم يجيئون إلى وقائع التاريخ لكي يستلوا منها ما يؤيد فكر م ويستبعدوا ما دون ذلك، فلقد كان كيتاني "ذا رأي وفكرة، وضع رأيه وكونه في السيرة قبل الشروع في تدوينها فإذا شرع ا استعان بكل خبر من الأخبار ظفر به، ضعيفها وقويها، وتمسك ا كلها ولاسيما ما يلائم رأيه، ولم يبال بالخبر الضعيف بل قواه وسنّده وعدّه حجة وبني حكمه عليه، ومن يدري فلعله كان يعلم بسلاسل الكذب المشهورة والمعروفة عند العلماء ولكنه عفا وغضّ نظره عن أقوال أولئك العلماء فيها لأنه صاحب فكرة يريد إثبا ا بأية طريقة

كانت، وكيف يتمكن من إثبا ا وإظهارها وتدوينها إذا ترك تلك الروايات وعالجها معالجة نقد وجرح وتعديل على أساليب البحث الحديث؟"[٢٥].

وترد في ختام كتاب اتيين دينيه (الشرق كما يراه الغرب) بعض الآراء حول هذا المنهج حيث يقول "لقد أصاب الدكتور سنوك هيرغرنجة" بقوله: (إن سيرة محمد الحديثة تدل على أن البحوث التاريخية مقضي عليها بالعقم إذا سخرت لأية نظرية أو رأي سابق)، هذه حقيقة يجمل بمستشرقي العصر جميعاً أن يضعوها نصب أعينهم فإ ا تشفيهم من داء الأحكام السابقة التي تكلفهم من الجهود ما يجاوز حد الطاقة فيصلون إلى نتائج لاشك خاطئة، فقد يحتاجون في تأييد رأي من الآراء إلى هدم بعض الأخبار وليس هذا بالأمر الهين، ثم إلى بناء أخبار تقوم مقام ما هدموا وهذا أمر لا ريب مستحيل، إن العالم في القرن العشرين يحتاج إلى معرفة كثير من العوامل الجوهرية كالزمن والبيئة والإقليم والعادات والحاجات والمطامح والميول... إلى آخره، ولاسيما إدراك تلك القوى الباطنة التي لا تقع تحت مقاييس المعقول والتي يعمل بتأثيرها الأفراد والجماعات"[٢٦].

وفضلاً عن هذا نجد أن الطابع العلماني الوضعي، والرؤية المحدودة للمناهج الغربية في تعاملها من تأريخنا، أوقع عدداً من المستشرقين في خطأ آخر مفاده أن الرسول ﷺ لم يكن يخطو خطوة واحدة وهو يعلم مسبقاً ما الذي يليها... أي أن نشاطه كانت توحي به (الظروف الراهنة) ومتطلبا ا ولوازمها، وأبرز مثل في هذا ا ال ما ذكره فلهاوزن وعدد من رفاقه حول إقليمية الحركة الإسلامية في عصرها المكي وأ ا لم تنتقل إلى المرحلة العالمية- في العصر المدني- إلا بعد أن أتاحت له الظروف ذلك ولم يكن الرسول ﷺ ليفكر بذلك من قبل، وما قالوه حول اعتماد الرسول ﷺ (اللاعنف) في العصر المكي وتحوله إلى القوة بعد أن شكل دولة في المدينة وتجمع حوله المقاتلون، "لقد كان في وسع محمد- يقول فلها وزن- من طريق عقيدة تتجاوز دائرة معتقديها الدائرة التي ترسمها رابطة الدم، أن يحطم رابطة الدم هذه لأ ا لم تكن بريئة من العصبية وضيقها، ولا كانت ذات صبغة خارجية عارضة، هذا هو الذي جعلها لا تتسع لقبول عنصر غريب عنها، ولكن محمداً لم يرد ذلك، ومن الجائز أيضاً أنه لم يكن يستطيع أن يتصور إمكان رابطة دينية في حدود غير حدود رابطة الدم"[٢٧]، ويرفض سيرتوماس أرنولد في كتابه (الدعوة إلى الإسلام)

هذه الرؤية الخاطئة فيقول "من الغريب أن ينكر بعض المؤرخين أن الإسلام قد قصد به مؤسسة في بادئ الأمر أن يكون ديناً عالمياً برغم هذه الآيات البينات..."[٢٨]، ومن بينهم السير وليم موير إذ يقول (إن فكرة عالمية الرسالة قد جاءت فيما بعد... وإن هذه الفكرة على الرغم من كثرة الآيات والأحاديث التي تؤيدها، لم يفكر فيها محمد نفسه، وعلى فرض أنه فكر فيها فقد كانت الفكرة غامضة فإن عالمه الذي كان يفكر فيه، إنما كان بلاد العرب، كما أن هذا الدين الجديد لم يهيأ إلا لها، وأن محمداً لم يوجه دعوته منذ بعث إلى أن مات إلا للعرب دون غيرهم وهكذا نرى أن نواة عالمية الإسلام قد غرست ولكنها إذا كانت قد اختصرت ونمت بعد ذلك فإنما يرجع ذلك إلى الظروف والأحوال أكثر منه إلى الخطط والمناهج"[٢٩]...

ويجيب أرنولد "لم تكن رسالة الإسلام مقصورة على بلاد العرب بل للعالم أجمع نصيب فيها، ولم يكن هناك غير إله واحد، كذلك لا يكون هناك غير دين واحد يدعى إليه الناس كافة"[٣٠]... ولم يقف أرنولد وحده بمواجهة هذا الخطأ الواضح، إنما هناك كولد زيهر ونولدكه وسخاو الذي يؤكد "أن الرسالة الإلهية ليست مقصورة على العرب بل إن إرادة الله تشمل جميع المخلوقات ومعنى ذلك خضوع الإنسانية كلها خضوعاً مطلقاً، وقد كان لمحمد بوصفه رسولاً من الله حق المطالبة بهذه الطاعة وقد كان عليه أن يطالب بها، وهذا ما ظهر من أول الأمر جزءاً لا ينفصل من جملة ما أراد تحقيقه من مبادئ"[٣١]... ويرفض أرنولد الخطأ الآخر الذي يرى "أن محمداً قد تحول إلى القوة بمجرد أن واتته الظروف وهو رأي قد صرح به نقلاً عن فلها وزن بعض الباحثين ولاسيما ميور لدي حديثه عن غزوة بني قريظة"[٣٢]...

إلا أن أرنولد لم ينج من الوقوع في الخطأ نفسه عندما يقول "كانت رغبة محمد ترمي إلى تأسيس دين جديد، وقد نجح في هذا السبيل، ولكنه في الوقت نفسه أقام نظاماً سياسياً له صفة جديدة متميزة تميزاً تاماً، وكانت رغبته بادئ الأمر مقصورة على توجيه بني وطنه إلى الاعتقاد بوحدانية الله"[٣٣].

إن فهم السيرة لا يمكن أن يتم إلا وفق نظرة شمولية تدرس حركة الإسلام كخطوات في برنامج شامل مرسوم في علم الله، ومحدد في قرآنه، وإن الرسول ﷺ لم يكن سوى منفذ لهذا البرنامج بأسلوب يعتمد على قدراته وأخلاقيته وذكائه وإمكاناته الفذة في التخطيط والتنفيذ. وبرغم أن القرآن الكريم نزل منجماً وراحت آياته تنـزل

على مكث لكي تلامس الأحداث وتعلق عليها (بعد وقوعها)، إلا أنه بمجموعه كمبدأ "أيديولوجية" لا يخرج عن نطاق كونه برنامجاً إلهياً شاملاً ترتبط ممارساته الجزئية بكليات شاملة محددة سلفاً في علم الله، ومن ثم فإن (الظروف الراهنة) ليست هي الحتمية الموقتة التي تحدد مسار الإسلام وخطى رسوله ﷺ، إنما هناك (الهدف) الذي يفرض أحياناً (وقفة) ضد الأعراف والظروف (وتمرداً) عليها و(انقلاباً) شاملاً على مواضعا ا، وهذا ما يبدو واضحاً منذ أول لحظة في الشعار الحاسم الذي طرحه الرسول ﷺ بوجه الجاهلية (لا إله إلا الله) فأي ظرف راهن، موقوت، أوحى ذا الشعار الانقلابي الشامل الذي جاء يدمر على الوجود الجاهلي جل قيمه وأهدافه ومعالمه ومفاهيمه وعاداته وتقاليده؟ إن توماس أرنولد يشير إلى ذلك بوضوح عندما يقول "لا يغرب عن البال كيف ظهر جلياً أن الإسلام حركة حديثة العهد في بلاد العرب الوثنية، وكيف كانت تتعارض المثل العليا في هذين ا تمعين تعارضاً تاماً، ذلك أن دخول الإسلام في ا تمع العربي لم يدل على مجرد القضاء على قليل من عادات بربرية وحشية فحسب وإنما كان انقلاباً كاملاً لمثل الحياة التي كانت من قبل... والواقع أن المبادئ الأساسية في دعوة محمد كانت تتعارض كثيراً مع ما كان ينظر إليه العرب نظرة ملؤها التقدير والإجلال حتى ذلك الحين، كما أ ا كانت تعلم حديثي العهد بالإسلام بأن يعدوا من الفضائل صفات كانوا قبل إسلامهم ينظرون إليها نظرة الاحتقار" [٣٤].

إن القرآن الكريم كان قضية فوقية جاءت آياته لتقود الإنسان في كل زمان ومكان إلى عصر جديد، ولم يكن ينفعل انفعالاً مؤقتاً بالوضع السائد، سلباً وإيجاباً، كما يتصور معظم المستشرقين مسيحيين وماديين (كما سنرى) وإنما كان ينظر نظرة شمولية بعيدة كل البعد عن رد الفعل المباشر، وهذا هو الذي يفسر لنا الكثير من الأخطاء التي مارستها مناهج البحث الاستشراقية بكافة أجنحتها.

ونحن لا نطلب من الغربيين هنا أن يؤمنوا أن القرآن م ل من السماء وأن محمداً رسول الله... وإنما نطلب أن يكونوا أكثر تجرداً وموضوعية فينظروا إلى سيرة الرسول ﷺ كوحدة عضوية متكاملة، وإلى القرآن الكريم كبرنامج عقيدي مترابط تعلو مكوناته على الظروف الموقوتة زماناً ومكاناً، برغم ملامسا ا اليومية المباشرة للوقائع الزمانية والمكانية، ولكنها الملامسة التي تنبثق عنها قيم ودلالات ذات طابع شمولي ما كان للمستشرقين أن يغفلوا عن أبعادها.

ثالثاً: رد معطيات السيرة إلى أصول نصرانية أو يهودية:

إن هذا التصور (المسبق) يكاد يأخذ برقاب المستشرقين، ويضع بصماته العميقة على مناهجهم في التعامل مع وقائع السيرة وظاهرة النبوة... ويحاول الدكتور جواد علي أن يبين الأسباب "إن معظم المستشرقين النصارى هم من طبقة رجال الدين"، أو من المتخرجين من كليات اللاهوت، وهم عندما يتطرقون إلى الموضوعات الحساسة من الإسلام يحاولون جهد إمكا م ردها إلى أصل نصراني. وطائفة المستشرقين من يهود، وخاصة بعد تأسيس (إسرائيل) وتحكم الصهيونية في غالبيتهم، يجهدون أنفسهم لرد كل ما هو إسلامي وعربي لأصل يهودي، وكلتا الطائفتين في هذا الباب تبع لسلطان العواطف والأهواء"[٣٥].

ويلقي (طيباوي) مزيداً من الضوء على هذه العقيدة المنهجية في العقل الاستشراقي وعلى دوافعها المذهبية فيقول: "إن النظرة الأولى للإسلام تكشف مواضع شبه بين الإسلام والمسيحية، ولكن النظرة الفاحصة عن قرب تبرز خلافات أساسية وهذه الحقيقة كانت غالباً ما تثير المبشرين في الماضي، وما زالت تستميل قليلاً من ا ال الأكاديمي إلى التحايل على تصيد مثل هذه الشوارد كأصول للإسلام، وينـ ـزع المبشر والباحث الأكاديمي إلى أن يتناسى وهو ينال من قدر محمد بطريق مباشر أو غير مباشر، كيف يقدس المسلمون الأتقياء المسيح، وفي كتاب قريب من سلسلة بنجوين عمل مستشرق وهو قسيس انجليكاني على عقد عدة مقارنات ليظهر أن الإسلام كان صورة غير محكمة أو مشوهة للمسيحية... وهناك دارس آخر للإسلام هو أيضاً من رجال الكهنوت (ويقصد به ولفرد كانتول سمث) يستحق الذكر هنا بوجه خاص بسبب تقديمه لمزيد من الجدل السطحي الذي يعرض للتشابه بين المسيحية والإسلام وهو يكتب: (إن من أسباب تباعد المسلمين والمسيحيين عن بعضهم البعض أن كلا الفريقين قد أساء فهم عقيدة الآخر بمحاولته أن يضعها خلال طراز الاعتقاد الذي يؤمن به)[٣٦]. وشأن كثير من التعميمات لا يبدو مثل هذا النص منصفاً كما يحاول أن يكون، فإن المسيحيين وحدهم هم الذين ظلوا طوال القرون يحاولون فهم الإسلام- أو إساءة فهمه- من خلال اصطلاحات المسيحية، أما النظرة الأساسية للمسلم فقد ظلت على حالها، لم تتغير على الدوام لأ ا جزء من الوحي الإلهي من القرآن، ولم يحاول مسلم مؤمن أن يدخل المسيحية في إطار آخر، والمسيحي لا يواجه

في كتبه المقدسة قيوداً صريحة تحجزه عن تقبل وجهة نظر المسلم في الإسلام، ومع ذلك فهو يرفض- لا رأي المسلم في المسيحية فحسب- بل رأيه في الإسلام أيضاً، وهو يسعى جاهداً لتغيير الرأيين... وهذا مبشر قديم يحاضر في الشريعة الإسلامية بجامعة لندن، لا يبدي احتراماً يذكر لذكاء القارئ ويعلن في مقدمة مقال له أنه يقدم معلومات صحيحة لمعالجة الدراسة موضوعياً حتى يكون منصفاً مدققاً، ولكن بعد هذا كله يكتب: (إنه لا يمكن أن يكون هناك شك على أية صورة أن محمداً قد تمثل أفكاراً من التلمود وبعض المصادر المحرفة، أما بالنسبة للمسيحية فإن هناك احتمالاً طاغياً بأن محمداً قد استمد إيحاءه منها)... ومن أجل تبين مدى موضوعية المبشر المذكور يجب أن نقرأ هذه الكلمات التي وردت في ختام مقاله (إن للعالم أن يرى ماذا سوف يحدث حين يعرض إنجيل المسيح الحي بالصورة الملائمة لملايين المسلمين)!![٣٧].

وامتداداً لهذه الأزمة (المذهبية) التي تؤثر سلباً على نقاء المنهج الاستشراقي، يلمس المرء في معطيات المستشرقين تعاطفاً مع العناصر والقوى المضادة للإسلام، ولنبيّه ﷺ- ولا ريب أن ما يتمخض عن هذا من (كراهية) تضع جدراناً بين القوم وبين الفهم الصحيح لوقائع السيرة وتصيب منهج العمل بمزيد من التشنج... وفرق كبير بين الحكم الذي يصدره قاض، يقف موقفاً محايداً بين طرفي القضية، والحكم الذي يصدره قاض يتعاطف مع أحد الطرفين ويكره الآخر أو يدينه ابتداء!!.

الشواهد كثيرة، ويكفي أن يقرأ المرء كتابات مرجليوث أو فلهاوزن أو بروكلمان ليرى بأم عينيه اتساع هذا التيار في المعطيات الاستشراقية.

مثلاً نقرأ لدى بروكلمان هذا النص "... لم يطل العهد بمحمد حتى شجر النـزاع بينه وبين أحبار اليهود، فالواقع أ م على الرغم ممّا تمّ لهم من علم هزيل في تلك البقعة النائية كانوا يفوقون النبي الأمي في المعلومات الوضعية وفي حدة الإدراك"[٣٨]، ونقرأ "كان على محمد أن يعوض خسارة أحد التي أصابت مجده العسكري من طريق آخر، ففكر في القضاء على اليهود، فهاجم بني النضير لسبب واه"[٣٩]... ويضرب فلهاوزن على الوتر نفسه فيقول "لم يبق الإسلام على تسامحه بعد بدر بل شرع في الأخذ بسياسة إرهاب في داخل المدينة. وكانت إثارة مشكلة المنافقين علامة على ذلك التحول... أما اليهود فقد حاول أن يظهرهم بمظهر

المعتدين الناكثين للعهد، وفي غضون سنوات قليلة أخرج كل الجماعات أو قضى عليها في الواحات المحيطة بالمدينة حيث كانوا جماعات متماسكة كالقبائل العربية، وقد التمس لذلك أسباباً واهية..."[٤٠].

ويظهر مرجليوث عطفه- هو الآخر- على اليهود ويرى أن اقتحام خيبر محض ظلم نزل باليهود، لا مسوغ له على الإطلاق "عاش محمد هذه السنين الست ما بعد هجرته على التلصص والسلب والنهب، ولكن ب أهل مكة قد يسوغه طرده من بلده ومسقط رأسه وضياع أملاكه، وكذلك بالنسبة إلى القبائل اليهودية في المدينة، فقد كان هناك- على أي حال- سبب ما، حقيقياً كان أم مصطنعاً، يدعو إلى انتقامه منهم إلاّ أن خيبر التي تبعد عن المدينة كل هذا البعد، لم يرتكب أهلها في حقه ولا في حق اتباعه خطأ يعتبر تعدياً منهم جميعاً، لأن قتل أحدهم رسول محمد لا يصح أن يكون ذريعة للانتقام، وهذا يبين لنا ذلك التطور العظيم الذي طرأ على سياسة محمد، ففي أيامه الأولى في المدينة، أعلن معاملة اليهود كمعاملة المسلمين، لكن الآن (بعد السنة السادسة للهجرة) أصبح يخالف تماماً موقفه ذاك، فقد أصبح مجرد القول بأن جماعة ما غير مسلمة يعدّ كافياً لشن الغارة عليها، وهذا يفسر لنا تلك الشهوة التي أثرت على نفس محمد والتي دفعته إلى شن غارات متتابعة، كما سيطرت على نفس الاسكندر من قبل ونابليون من بعد... إن استيلاء محمد على خيبر يبين لنا إلى أي حد قد أصبح الإسلام خطراً على العالم"[٤١].

بل إ م ليتعاطفون مع العرب الوثنيين ضد الإسلام، برغم أن الوثنية تمثل موقفاً رجعياً هو في بدء التحليل ومنتهاه: ضد التحضر... ويجد المرء نفسه مضطراً لعقد مقارنة بينهم وبين أسلافهم (زعماء يهود خيبر) الذين وقفوا أمام أبي سفيان وأصحابه من زعماء قريش يقسمون بالله إن دين الوثنية خير من دين محمد، وأ م أولى بالحق منه[٤٢]، والهدف في الحالتين واضح ولا ريب.

يقول بروكلمان "لقد حالت الظروف بين الرسول وبين الشروع في شن حملة نظامية مباشرة على المشركين، فقد كانت فكرة الشرف العربية القديمة تمسك المهاجرين عن محاربة إخوا م في قريش، في حين كان المدنيون غير شديدي الميل إلى تعكير صفو السلم مع جيرا م الأقوياء... حتى إذا كان شهر رجب الحرام وجه جماعة من الغزاة بأوامر سرية فوفقت إلى مباغتة قافلة بالعروض، كانت حاميتها

العسكرية تتقدمها مطمئنة إلى حرمة الشهر فأصابت غنائم عظيمة عادت ا إلى المدينة. ولكن هذا النقض للقانون الخلقي القبلي لم يلبث أن أصاب عاصفة من الاستنكار في المدينة، فما كان من محمد إلا أن أنكر صنيع أتباعه الذي تم وفقاً لرغباته بلا خلاف، وعزاه إلى سوء فهم لأوامره"[٤٣].

ويتمنى نولدكه "لو أن القبائل العربية استطاعت أن تعقد بينها محالفات عربية دقيقة ضد محمد للدفاع عن طقوسهم وشعائرهم الدينية، والذود عن استقلالهم إذن لأصبح جهاد محمد ضدهم غير مجد. إلا أن عجز العربي عن أن يجمع شتات القبائل المتفرقة قد سمح له أن يخضعهم لدينه القبيلة تلو الأخرى، وأن ينتصر عليهم بكل وسيلة، فتارة بالقوة والقهر، وتارة بالمحالفات الودية والوسائل السلمية"[٤٤].

على الرغم من أن العديد من أبناء هذه الطبقة من المستشرقين كشفوا- بتعمقهم ونفاذهم وإحاطتهم- النقاب عن بعض الجوانب المضطربة الغامضة في تاريخنا الإسلامي عامة بما فيه سيرة الرسول ﷺ، إلا أ م بأخطائهم المنهجية التي عرضنا لبعض أنماطها، طرحوا الكثير من النتائج والآراء الخاطئة على مستوى الموضوع، وهذا أمر طبيعي، فالخطأ لا ينتج إلا الخطأ والبعد عن الموضوعية لا يقود إلا إلى نتائج لا تحمل من روح العلم والجدية إلا قليلاً.

ولن يتحمل بحث موجز كهذا عرض وتحليل ومناقشة هذه الآراء والنتائج، فلهذا كله مجال آخر، وليس من نافلة القول الإشارة إلى أن هذه الآراء تمثل حصاداً ضخماً يمكن أن يجنيه كل دارس بتأن وروية لما كتبه هؤلاء المستشرقون عن حياة النبي ﷺ وهو حصاد يحمل في ثناياه كما رأينا عناصر تناقضه واضطرابه وخروجه على البحث العلمي المنهجي الدقيق.

ولكن القوم، إذا توخينا الحكم الدقيق، ليسوا كلهم سواء فقد شذ عنهم بعض المستشرقين- ولكل قاعدة شواذ- وبرغم قلة هؤلاء بالنسبة للتيار الأوسع والأثقل، فإن صو م لم يضع وقد مارسوا كشفاً نقدياً طيباً للكثير من أعمال رفاقهم في البحث، وألقوا الضوء على الثغرات والمطبات التي وقعوا فيها... وقد عرضنا لبعض مواقف هؤلاء: دينيه، وات، درمنجهم، أرنولد... على الرغم من أن هؤلاء أنفسهم ما كانت رؤيتهم تصل أبداً درجة النقاء العلمي المطلوب، فهذا أمر يكاد يكون مستحيلاً!!.

مع بداية القرن، ونجاح الثورة البلشفية في روسيا، بدأ يطل موقف جديد إزاء رسولنا ﷺ، وتاريخنا الإسلامي بعامة، ينبثق عن التفسير المادي للتاريخ ويسعى إلى إخضاع حقائق السيرة لمقولاته الصارمة... يفصلها على مساحات منهجه المرسوم سلفاً، يقطع أوصالها لكي يرفض وينفي ويستبعد ما لا ينسجم ومطالب هذا المنهج، ويستبقي ما ينسجم وهذه المقولات... وتحسب ما يأخذ مما يدع فلا يعدو أن يكون واحداً من عشرة بحساب الأرقام.

وإذا كانت وقائع السيرة تتأبى على تحليلهم ومحاولا م القسرية، فإ م يزدادون شططاً في التقطيع والتمزيق وفي التفسير والتأويل، حتى لقد وصل الأمر م إلى أن يبلغوا حد ا انية في التعليل والتحوير لتحقيق التطابق المرتجى بين الوقائع والفلسفة، الأمر الذي جعل أحدهم ينقض رأي الآخر وينحرف بتحليله في اتجاه نقيض تماماً، على الرغم من أ م تلامذة مدرسة واحدة، ورؤية مشتركة للتاريخ ولكن لا بأس: فما داموا من المؤمنين بفلسفة النقيض فليتصد أحدهم للآخر، ولينقض بعضهم رأي الآخر، فلابد أ م واصلون يوماً موحدهم المرتجى.

لننظر على سبيل المثال إلى بعض ما قالوه، وهو كثير بصدد سيرة رسولنا ﷺ.

"لقد رأى بعضهم أن ا تمع العربي (في مكة والمدينة) شهد بداية تكوين مجتمع يمتلك الرقيق. بينما يرى (بيجولفسكايا) أن القرآن يشعر بتركز مرحلة ملكية الرقيق ويذهب مع (بلاييف) إلى أن المرحلة الإقطاعية هي من آثار اتصال العرب بالشعوب الأخرى. هذا ويرى آخرون أن ا تمع الإقطاعي بدأ بالتكون فعلاً، ويتبع هذا قلق في التفسير فمنهم من يرى أن الإسلام يلائم مصالح الطبقات المستغلة الجديدة من ملاك وأرستقراطية الإقطاع مثل (كليموفيج) ومنهم من يراه في مصلحة أرستقراطية الرقيق فقط، في حين أن البعض مثل (بلاييف) يرى أن الإسلام المتمثل بالقرآن لا يلائم المصالح السياسية والاجتماعية للطبقات الحاكمة، فلجأ أصحابه إلى الوضع في الحديث لتسويغ الاستغلال الطبقي الجديد.

"وفي حين أن بعضهم يقول إن الأرستقراطية وحدت القبائل العربية لتحقيق أغراضها يقول غيرهم إن القبائل كانت تتوثب للوحدة فجاء الإسلام موحداً يعبر عن ذلك التوثب".

"ويضطرب الموقف من منشأ الإسلام ذاته، فبينما يدعي (كليموفينج) أن محمداً ﷺ واحد من عدة أنبياء ظهروا وبشروا بالتوحيد وأرادوا توحيد القبائل، يذهب (تولستوف) إلى نفي وجود النبي العربي ﷺ، ويعدّه شخصية أسطورية. وبينما يعترف البعض بظهور الإسلام يذهب (كليموفيج) إلى أن جزءاً كبيراً منه ظهر فيما بعد، في مصلحة الإقطاعيين، ونسب أصله إلى فعاليات معجزة لمحمد، وتجاوز (تولستوف) إلى أن الإسلام نشأ من أسطورة صنعت في فترة الخلافة لمصلحة الطبقة الحاكمة، وهي أسطورة مستمدة من اعتقادات سابقة تسمى الحنفية."(٤٥).

ألا يقترب هذا من أن يكون ديناً جديداً، لا يقل عن النصرانية- يومها- حقداً على الإسلام وكراهية لنبيه ﷺ، وبعداً عن المنهجية في التعامل مع الوقائع والأحداث؟، وأتباع المدرسة المادية أليسوا هم رهباناً جدداً في موقفهم من رسولنا ﷺ وتاريخنا، غيروا أزياءهم ولكنهم ظلوا من داخل نفوسهم رهباناً ينتمون للكهنوت المادي الجديد الذي ما كان تدخينه على الرؤية النقية إزاء سيرة رسولنا ﷺ بأقل كثافة من الدخان الذي أثاره رجال النصرانية الأوائل؟ هذا أحد أبناء الكنيسة المادية: بندلي جوزي(٤٦) يقول محللاً بعض مواقف رسولنا ﷺ "إن سياسة النبي مع المكيين قد تغيرت كثيراً في المدينة تحت تأثير عوامل جديدة ولأسباب عديدة أوجد ا الظروف وأدى إليها الاختيار وحب النبي لوطنه الأصلي وأهله وذويه إلى غير ذلك من الانفعالات النفسية والعوامل السياسية التي ظهرت بعد موقعتي بدر وأحد وحصار المدينة، وكان من نتائجها أن النبي أخذ يلطف من سياسته نحو إخوانه المكيين. كما أن أصحاب السلطة في مكة رأوا- بعد ما أصا م في موقعة بدر وبعد ما لحق بتجار م من الخسائر- أن يتساهلوا في أمور كثيرة مع النبي على شروط تضمن بقاء الكعبة والحج وعكاظ على ما كانت عليه قبل الإسلام، وأن يشملهم بالعفو ويشركهم في عمله الجديد الذي أخذوا يتوقعون منه خيراً. وربما كان من شروط التفاهـم(٤٧) أن يبقى النبي في المدينة وألا يتعرض في كلامه لأمورهم المالية، فكانت الحديبية وسياسة (تأليف القلوب) أو بعبارة أخـرى سياسة التسامح والتساهل المتبادل، فصار الناس (يدخلون في دين الله أفواجا) لا عن اعتقاد بصحة الدين الجديد الذي لم يكونوا يعرفون عنه إلا الشيء القليل، بل عن رغبة في التقرب من أصحاب السلطة الجدد وحفظاً لمراكزهم القديمة وثرو م ا موعة في أجيال.

يخيل لي-يقول جوزى- أن من جملة الشروط التي اتفق عليها الطرفان في الحديبية- أو في زمان أو مكان آخرين - أن يكف النبي عن الطعن في الملأ المكي، وألا يحرض صعاليك العاصمة الحجازية وأرقاءها عليه، وهذا على ما يظهر لي أحد أهم أسباب خلو السور المدنية ولاسيما تلك التي نزلت في الدور الأخير من العبارات القارصـة والطعن في سكان مكة (٤٨). وهناك سبب آخر لا يقل خطورة عن الذي ذكرناه الآن وهو أن حالة النبي الاجتماعية في المدينة تغيرت- كما هو معلوم- تغيراً ظاهراً أدى إلى تغيير نفسيته، فكان من نتائج هذا التغيير ومن الأسباب التي ذكرنا بعضها وغيرها مما لم نذكر (؟) أن بعض إصلاحات النبي الاجتماعية والدينية جاءت مبتورة وفيها شيء مما يدعوه الأوربيون: التساهل"(٤٩).

ويمضي بندلي جوزى إلى القول "بأن الدور المكي كان دور تمهيد واستعداد، دور بث دعوة جديدة بين طبقات الأمة ودور حرب ونزاع كلامي بين رجل ثابت في مبادئه مخلص في عمله وبين طبقة من الناس شعرت بالخطر على ثرو ا وزعامتها في البلاد فهبت تقاوم ذلك الرجل وتناوئه... دور جهود وأحلام لو تحققت كلها لقلبت البلاد رأساً على عقب، ما أجمل هذا الدور وما أعظمه وما أحلى تلك الأحلام والمساعي التي بذلت في تحقيقها، وأما الدور الثاني فكان دور عمل وتنظيم ودور حروب وافتتاحات ودور سياسة ومكاشفات أدت إلى تساهل من الطرفين ومعنى التساهل في مثل هذه الثورات الاجتماعية هو التنازل عن بعض مطالب أو مبادئ أو التلطف في الطلب، والرجوع عن بعض الأفكار، أو وضعها في قالب يرضاه الفريقان، وهذا ما كان من أمر النبي العربي ورئيس جمهورية مكة (أبي سفيان) الخبير المحنك الذي كان يتكلم بلسان الملأ المكي، هذا يعترف بسيادة النبي الروحية والعالمية ويهجر الأوثان ويؤدي الزكاة ويقيم الصلاة، وذاك يتعهد أن تبقى مكة مركز البلاد العربية الديني وأن يجعل لأعيان مكة وقادة أفكارها حظاً في إدارة المملكة أو الجمهورية الروحية الجديدة، وأن يتركهم وشأ م يتاجرون ويعيشون كما يشاؤون، أما الفريق الثالث، أي الفقراء، وهو الطرف الذي استعرت الحرب لأجله وظهرت الدعوة لتحسين أحواله فقد أرضوه في بادئ الأمر بشيء من الصدقات والزكاة ثم نسوه أو تناسوه بعد وفاة النبي وخلفائه الأولين، فرجع إلى حالته الأولى بل إلى ما هو أسوأ منها"(٥٠).

ويقول في مكان آخر "لاشك أن النبي العربي لم يقصد بأقواله وأفعاله في مكة والمدينة إلى أن يستأصل أسباب الشر الاجتماعي ويقتل جميع جراثيمه، كما يحاول أن يفعل اليوم جماعة الاشتراكيين على اختلاف أسمائهم ونزعا م، بل كانت غايته الكبرى أن يخفف من وطأة تلك الأمراض على بعض طبقات الناس ممن خلقوا بعد قسمة الأرزاق أو وقعوا في الفقر والرق لأسباب لم يقو على مقاومتها، وإلا فلو أراد أن يقتل جراثيم الأمراض الاجتماعية كلها لكان لجأ بعد أن أصبح صاحب الأمر والنهي في جزيرة العرب إلى وسائل غير تلك التي ذكرناها.

"وما مثل النبي من هذا الوجه إلا مثل سائر الأنبياء الذين سبقوه أي أنه فضل استعمال الوسائل الأدبية- إلا فيما ندر من الظروف- على غيرها من الطرق التي لجأ إليها في عصرنا بعض مصلحي وسياسيي أوربا كلينين وموسوليني وغيرهما... وعليه يمكننا أن نقول إن محمداً أجاد في وصف الأمراض الاجتماعية العربية وتعدادها أكثر منه في علاجها واستئصال جراثيمها"(٥١).

وغير (بندلي جوزى) كثيرون... وهم للأسف- قد ازدادوا عدداً مع الأيام وكثر من سوادهم تلامذ م المنتشرون هاهنا في الشرق بين ظهرانينا على الرغم من أ م محسوبون- ظاهراً على ديننا وعقيدتنا، ولكنها (موضة) منهجية إذا صح التعبير وتؤول إلى انحسار كما انحسرت من قبلها مدارس ومناهج وآراء وأفكار وفلسفات كانت قد سيطرت على المؤسسة والشارع في بلادنا تقليداً لهذا الفكر الدخيل أو ذاك، وتمسحاً ذا المنهج الوافد أو ذاك ولكنها لهجانتها وغربتها عن الأرض التي تحركت فيها سرعان ما ذبلت وتيبست وعصفت ا رياح الزمن... والذي يتبقى أبداً هو المنهج الأصيل... الابن الشرعي للتاريخ الإسلامي والأرض المسلمة...

وهانحن نشهد تكسر الموجة الجديدة وتحول دعا ا أنفسهم إلى مواقف أكثر موضوعية واعتدالاً بعد أن رأوا خطر ما كانوا فيه.

والذي يتبقى، بعد هذا كله، بعد موجات الرهبان والمستشرقين والماديين... بعد غبارهم الذي أثاروه ودخا م الذي حجبوا به الرؤية الصافية... الذي يتبقى هو وقائع السيرة نفسها كما تكونت يومها في الزمن والمكان... ويتبقى... الشخصية الفذة لصانع هذه الوقائع وقائدها في الزمن والمكان... رسول اختارته عناية الله لقيادة البشرية صوب الغد المرتجى... ومع الرسول ﷺ جيل من الرواد، حملوا شرف

الانتماء واستجابوا للتحديات وقدروا على أن يطووها بما يشبه الإعجاز، فليست مناهج الرهبانية النصرانية والعلمانية الاستشراقية والمادية التاريخية بقادرة على إدراك البعد الحقيقي لهذا العصر الذي غير مجرى التاريخ.

كما أ م ليسوا بقادرين على طمسه وتزييفه.

والذي يدرك هذا البعد ويستعيد جوهره النقي... هم أبناء الإسلام وحدهم... وليس غيرهم أبداً من يقدر على حمل الأمانة وأداء الدور.

محمد ﷺ في مكة :

يبدو (مونتجمري وات)، على مستوى تقنية البحث، متفوقاً بمعنى الكلمة، وهو يمتلك أداة البحث ومستلزماته ويعتمد أسلوباً نقدياً مقارناً يثير الإعجاب، وقد تمكن بواسطته من تحقيق عدد من النتائج القيمة على مستوى السيرة، وإن كان يلح أحياناً في نزعته النقدية، كما سنرى، الأمر الذي قاده كما قاد عدداً من رفاقه وأسلافه إلى تنفيذ عملية (نفي) واسع النطاق لمساحات من حقائق السيرة المتعارف عليها.

أما في الدائرة الثانية، دائرة (الموضوعية) التي قال الرجل بأنه سيلتزمها في بحثه، فإنه لم يستطع أن يتحرر بالكلية من الضغوط المضادة وعوامل الشد اللامنهجية على الرغم من أن ثمة ما يميزه في عصر المذهبية التاريخية ويحسب لصالحه: إنه لا يفترض، أو يعتنق، رؤية محددة سلفاً، ويأتي إلى التاريخ لكي يعيد تركيبه وفق رؤيته تلك، ويعالج وقائعه بما يجعلها تنسجم، قسراً، مع مقولات المذهب، ويفصل ويقص ويمط الجزئيات التاريخية لكي تكون على (قدّ) القالب المصنوع سلفاً... وينتقي ويتقبل كل ما يتناغم مع قناعاته هذه، وما لا يكون كذلك يعزل ويستعبد.

إن الرجل يعتمد منهجاً مغايراً هو أقرب إلى الموضوعية... إنه يسعى لأن يبدأ حركته مع الوقائع التاريخية، دون أي افتراض مسبق، ثم تجيء استنتاجاته وتنظيراته مستمدة مما تقوله الوقائع نفسها ومما تتمخض عنه مكونا ا الأساسية وعلاقا ا المتشابكة.

لكننا، مع ذلك يجب ألا نذهب في حسن الظن إلى المدى... لأن الرجل بسببٍ من إلحاحه على التجريب في ميدان الوقائع يرغمها- أحياناً- على أن تتكلم، على أن تقول أي شيء، حتى ولو كان مناقضاً للتيار الأوسع والأعمق لحركة العصر الذي تتدفق عبر تلك الجزئيات التاريخية.

ويقيناً، فإن الكثير من استنتاجات (وات)، بإحالتها على الأرضية التاريخية الشاملة التي تنتمي إليها الوقائع التي شكلت الاستنتاج، سوف ترتطم بالكثير من المسلمات والبديهيات!!.

ولا نريد أن نواصل ا ام الرجل ذه الخطيئة أو تلك فنقع في مظنة المبالغة والهوى...والأحكام المسبقة... ولكننا بدلاً من ذلك، سنسعى إلى اختبار نتائج دراساته لنعرف ما إذا كانت قد تضمنت واحداً أو أكثر من الأخطاء المنهجية التي مارسها معظم المستشرقين في حقل السيرة...وحينذاك فقط يمكن أن يكون الحكم أقرب إلى الصواب...

وسيحاول البحث أن يتجنب الدخول- قدر الإمكان- في مناقشة التفاصيل والجزئيات، أو حتى الرد أو المناقشة المتوازية مع كل مقولة قد تتضمن خطأ ما... إنما ينصب الاهتمام على تحديد الجذور المنهجية وتنفيذها على الموضوع من قبل (وات)... وقد لا يستلزم كل شاهد مناقشة أو رداً مادام أن مهمة هذا البحث ليس دراسة حقائق السيرة وإنما مناهج التعامل معها[٥٢].

إن بمقدور المرء أن يتلمس عبر قراءته لكتاب (محمد في مكة) اثنتين من تلك الثغرات المنهجية التي تتردد في معطيات المستشرقين... تتمثل أولاهما في ذلك الانسياق وراء النـزعة النقدية التي تبلغ على أيدي بعضهم حد النفي الكيفي للروايات، أو إثارة الشكوك حول صحتها... وتتمثل ثانيتهما في إسقاط الرؤية والمواضعات المعاصرة ذات الطابع النسبي، على الوقائع التاريخية الماضية، ومحاولة تحكيم المنطق الوضعي واعتماده في تحليل مكونات تلك الوقائع، وارتباطها وتفحص طبيعة نسيجها.

وثمة مأخذ آخر أقل تردداً في كتاب (وات) يقوم على فكرة رد بعض وقائع السيرة إلى أصول دينية سابقة، يهودية ونصرانية، فلنبدأ بالمسألة الأولى: المبالغة في النقد والنفي الكيفي وإثارة الشكوك واعتماد الضعيف الشاذ...

بعد استعراض أهم أحداث السيرة بين ميلاد الرسول ﷺ وزواجه بخديجة رضي الله عنها وتحليلها، يقول (وات) "تلك هي الوقائع التي يمن على حياة محمد قبل زواجه، من وجهة نظر المؤرخ بعض هذه الوقائع موضع جدل، وهناك مع ذلك عدد كبير من الروايات التي يمكن تسميتها" بذات الطابع الفقهي"، ولاشك أ ا ليست حقيقة بالمعنى

الواقعي للمؤرخ لأ ا تحاول وصف وقائع يمكن مسبتها لفترات لاحقة من حياة محمد وبكتها تعني مع ذلك مغزى محمد بالنسبة للمسلمين المؤمنين، فهي بذلك حقيقة بالنسبة إليهم، وتكون ملحقاً مناسباً لحياة نبيهم. وربما يمكن اعتبارها كتعبير (لمن كان له عيون ترى) فرأى لو كان شاهداً لها، ويكفي أن نذكر أشهر هذه القصص كما يرويها ابن اسحق"[٥٣].

ويورد وات نص روايتي (الملكين) و (بحيرى الراهب) كما يرويها ابن إسحاق ثم يعقب عليهما بأن القارئ يجد نفسه إزاء أرضية مهزوزة لوقائع هذا المدى الزمني الذي يبلغ ربع القرن بين الميلاد والزواج...

- أولاً: لأن بعض هذه الوقائع موضع جدل.

- ثانياً: لأن هناك عدداً كبيراً من الروايات يمكن تسميتها بذات الطابع الفقهي وهي ليست حقيقية بالمعنى الواقعي للمؤرخ، وإنما هي حقيقية فقط بالنسبة للمسلمين!!.

- ثالثاً: لأن بعض الوقائع يمكن نسبتها لفترات لاحقة من حياة محمد ﷺ ولكنها سحبت إلى الوراء...

وإذا كانت قصة (بحيري الراهب) موضع جدل، وقد تتعرض للاهتزاز أمام النقد[٥٤]، فإن حادثة شق الصدر تستعصي على النفي لا لأن مسلماً[٥٥] وأحمد[٥٦] أخرجاها فحسب- فضلاً عن ابن هشام[٥٧] وابن سعد[٥٨] والبلاذري[٥٩] وغيرهم من المؤرخين الأوائل- ولكن لكو ا واقعة ترتبط بنسيج الظاهرة النبوية ذات الأصول الغيبية التي يصعب التعامل معها في إطار التحليل العقلي للمنظور التاريخي... وهاهنا، فإن حياة الرسول ﷺ يلتقي في نسيجها: المغيب بالمنظور ويتداخل تداخل السدى باللحمة... ونحن إما أن نقبل هذا البعد الذي يجعل من محمد ﷺ (نبياً) ويرتب نتائج النبوة على أسبا ا في التكوين النفسي وإما أن نرفضه من الأساس وحينذاك يمكن حتى لظاهرة (الوحي) أن تستحيل إلى فعل منظور، وإلا ألحقت "بالروايات ذات الطابع الفقهي التي هي ليست حقيقية بالمعنى الواقعي للمؤرخ وإنما هي حقيقية بالنسبة للمسلمين"...

ولن يستطيع أحد بعد تجريد الواقعة التاريخية من بعدها الواقعي الحقيقي، إلا أن يعتبرها غير تاريخية على الإطلاق!!.

حتى إذا ما تزوج محمد ﷺ وأنجبت زوجته خديجة رضي الله عنها أولادها السبعة المعروفين فإننا نجد أنفسنا أمام هذه الفرضية التي يطرحها (وات): إذا كانت خديجة قد أنجبت ولداً في كل سنة "فإ ا تكون في الثامنة والأربعين من عمرها عند ولادة الأخير، وليس هذا مستحيلاً ولكنه غريب يثير التعليق، وهو من الأمور القابلة لأن تصبح فيما بعد معجزة"[٦٠].

والمسألة في أساسها لا تقتضي هذا التعقيد، فإن خديجة رضي الله عنها قد تكون أقل من الأربعين عمراً لدى زواجها، وقد تكون- فعلاً- في الأربعين لأن الإنجاب حتى الخمسين ليس مستحيلاً... لكن (وات) يبني على هذه المسألة موقفاً وهو: "إننا لا نعثر على أي تعليق ذا الصدد في كل صفحات ابن هشام وابن سعد والطبري"[٦١] فكأن هؤلاء المؤرخين لا يملكون أي حس نقدي، كما أنه يلمح بموقف آخر: أن هذا من الأمور القابلة لأن تصبح فيما بعد معجزة، وبالتالي فإن أتباع الرسول، أو الأجيال المسلمة عموماً، تملك الاستعداد السهل لتحويل كل ظاهرة بعيدة عن المألوف، بدرجة أو أخرى، إلى معجزة!!.

عند بدء الدعوة يطرح (وات) هذا (المانشيت) العريض "يوجد كثير من عدم الاطمئنان حول الظروف التي صحبت دعوة محمد، ومن الممكن إذا محصنا أقدم الروايات أن ننتهي إلى رسم صورة عامة جديرة بالثقة، وإن كانت مختلف التفاصيل ولاسيما التواريخ غير أكيدة"[٦٢].

لا بأس... فما دام الرجل يشير إلى إمكانية رسم صورة عامة جديرة بالثقة، فإننا يمكن أن نتقبل مبدئياً شكوكه حول "الظروف التي صحبت الدعوة"، و"التفاصيل" و"التواريخ".

ولكن هل نجح (وات) في بناء هذه الصورة الجديرة بالثقة؟!.

يمكن أن تكون المسألة نسبية، فهو بالمقارنة مع غيره من المستشرقين الذين درسوا السيرة يعدّ- ولاشك- أقدرهم على النجاح في هذه المهمة... ولكنه بالنسبة للنظر الإسلامي، الأكثر أصالة واتساعاً، لواقعة السيرة يبدو أسير حشد من الشكوك، وتخرج الصورة من بين يديه وقد أزيل منها الكثير من مكونا ا الحقيقية الواقعية، وأضيف إليها- في الوقت نفسه- بعض ما لم يكن فيها أساساً!!.

في قضية (الوحي)- على سبيل المثال- "تعترضنا- يقول وات- صعوبة صغيرة فيما يتعلق بالتواريخ فالكلمات التي تختتم أول ما نزل من الوحي (علم بالقلم. علم الإنسان ما لم يعلم) [1] هي من الوحي السابق، ويفسر المسلمون القول السابق بأنه يعني (علم استعمال القلم) وليس لهذا من فائدة إذا كان محمد لا يعرف القراءة والكتابة، ويبدو (ورقة بن نوفل) من بين الذين اتصل م محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة. ولاشك أن المقطع القرآني حين ردده محمد قد ذكره بما هو مدين به لورقة.

"ومن المغري (!!) أن نفكر بأن هذا كان نتيجة لملاحظة ورقة بصدد الناموس ولكن هذا يتطلب وحياً سابقاً على مقطع (أقرأ) ليغذي تلك الملاحظة. ولهذا من الأفضل الافتراض بأن محمداً كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة، وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيراً بأفكار ورقة، وهذا ما يعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له"[٦٣].

وسنعرض فيما بعد لمسألة الأخذ عن ورقة وتأثر التعاليم الإسلامية اللاحقة "كثيراً" بأفكاره!!.

ولكننا نود أن نشير هنا إلى دوامة (الشك) التي يثيرها (وات) في لحظات (الوحي) الأولى... إن المسألة واضحة، وقد جرت بالشكل المعروف التالي الذي تحدثنا به عائشة رضي الله عنها "... حبب إليه- صلى الله عليه وسلم- الخلاء فكان يخلو بغار حراء فيتحنث فيه، (يتعبد الليالي ذوات العدد) قبل أن ي ع إلى أهله ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فيتزود لمثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء، فجاءه الملك فقال: أقرأ قال ما أنا بقارئ، قال فأخذني فغطني[٦٤] حتى بلغ مني الجهد ثم أرسلني فقال: أقرأ، فقلت ما أنا بقارئ، فأخذني فغطني الثالثة ثم أرسلني فقال: "**اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، أقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم**" [2] ، فرجع ا رسول الله ﷺ[٦٥] يرجف فؤاده فدخل على خديجة

---

(١)سورة العلق: آية ٤-٥.

(٢)سورة العلق: آية ١-٤.

بنت خويلد، فقال: زملوني زملوني، فزملوه حتى ذهب عنه الروع، فقال لخديجة وأخبرها الخبر: لقد خشيت على نفسي، فقالت خديجة، كلا والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم وتقري الضيف وتعين على نوائب الحق فانطلقت به خديجة حتى أتت به ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ابن عم خديجة، وكان امرءا قد تنصر في الجاهلية وكان يكتب الكتاب العبراني من الإنجيل ما شاء الله أن يكتب وكان شيخاً كبيراً قد عمي، فقالت خديجة: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فاخبره رسول الله ﷺ خبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزّل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعاً، ليتني أكون حياً، إذ يخرجك قومك، فقال رسول الله ﷺ: أو مخرجي هم؟ قال نعم: لم يأت رجل قط بمثل ما جئت به إلا عودي، وإن يدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً، ثم لم ينشب ورقة أن توفي وفتر الوحي"(٦٦). فأي وحي سابق هذا؟ وأية صلات مبكرة ومستمرة مع (ورقة)؟ إن (وات) إذ يهدم جوانب من واقعة الوحي الأولى، مما أجمع عليه المؤرخون والمحدثون، يعود فيفترض جوانب أخرى مما لم يشر إليه مؤرخ أو محدث، ثم هو يكشف عن انسياقه وراء منهجه النقدي المتشكك بعبارة "من المغري أن نفكر"... كما أنه يمارس نوعاً من المبالغة، أو التعميم، في عبارة "وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيراً بأفكار (ورقة)..." دون أن يبين مواطن هذا التأثير أو أدلته على وجه التحديد.

وقد يتمخض الشك في الرواية لدي (وات) من خلال المعطيات الزمنية التالية التي تحدث نوعاً من الاتفاق العرضي بين تفاصيل الرواية وبين ما حدث فيها بعد، وقد يطاح بالرواية نتيجة هذا الاتفاق الذي يرى فيه (وات) قصداً متعمداً لتحقيق مصلحة، أو تمجيد شخصية، أو تنفيذ دعاية لهذه الشخصية أو تلك.

فمثلاً "لما كان النبل يقوم مبدئياً في الإسلام على الإخلاص لقضية الأمة الإسلامية، فقد استغل المسلمون حقوق أجدادهم في النبل والكرامة، ولهذا يجب معالجة أخبار المسلمين الأول بحذر. فإذا ما وجدنا أن أحفاد شخص ما أو المعجبين به يعلنون أنه كان بين المسلمين العشرة الأوائل، فمن الحذر الافتراض أنه كان على الأغلب الخامس والثلاثين بينهم"(٦٧)، ومثلاً قول الطبري "إنه بعد هؤلاء الثلاثة الذين كانوا أول من انتمى للإسلام، يأتي عدد مهم من المسلمين الذين جاء م أبو بكر"، موضع شك، لأن

هؤلاء الرجال المذكورين هم في الحقيقة الخمسة الذين أصبحوا القادة مع علي حين وفاة عمر، فقد عينهم لتأمين انتخاب الخليفة (في مسألة الستة الشورى المعروفة). وإن من الصعب القول بأن هؤلاء الخمسة أنفسهم قد جاءوا معاً إلى محمد قبل عشرين سنة عند بدء الإسلام. وأسماؤهم هي: عثمان بن عفان، الزبير بن العوام، عبد الرحمن بن عوف، سعد بن أبي وقاص، طلحة بن عبيد الله"[٦٨].

ألا يجوز أن يكون اختيار عمر رضي الله عنه لهؤلاء الرجال الستة، كي ينتخبوا من بينهم الخليفة التالي، كو م أول من أسلم بعد أبي بكر نفسه، فاكتسبوا بذلك ليس مكانة في قلوب المسلمين وشرفاً في الإسلام فحسب، ولكن خبرة وإدراكاً تمكنا م من قيادة دولة أصبحت تمد ظلها على مساحات واسعة من العالم القديم... أيكفي هذا التطابق الذي ربما يكون متعمداً، لكي نضع الرواية وشبيها ا موضع الشك، ونضحي ا؟.

عبر هذا السياق من الشك أو النفي، يمكن أن نجد افتراضات أخرى يطرحها (وات) يشكك من خلالها، أو ينفي، روايات ووقائع (قبلية) أعتقد أن ذكرها أو تدوينها فيما بعد يحقق مصلحة أو سمعة أو دعاية ما لهذه الفئة أو تلك ولهذه الأسرة أو تلك...

فمثلاً يمكن "أن نفترض أن حماية مطعم بن عدي، زعيم بني نوفل، لمحمد، إثر عودته من الطائف، كان ببعض الشروط، وأن نجد حديثاً عن ذلك في المصادر وليس ذلك مدهشاً لأن هذه القصة تروى لتمجيد نوفل، ثم أهملت فيما بعد لأ ا تسيء لبني هاشم، ولهذا لا يذكرها ابن اسحق (بينما يدخلها ابن هشام) !!"[٦٩]، ومثلاً "أن عروة كان ينتمي لبيئة سياسة في الدولة الإسلامية وهي الحزب الحاكم أيام محمد والمؤلف من الثلاثي أبي بكر، عمر، وأبي عبيدة (!!) ثم حزب عائشة، طلحة والزبير، الذي عارض عليا سنة ٣٦هـ ومعاوية معاً، ثم الحزب المسئول عن الثورة ضد الأمويين من سنة ٦٢-٧٢هـ (وليست هذه الجماعات متماثلة بل يوجد بينها نوع من الاستمرار) وليس من المستغرب إذن أن نجد بين المواد التي رواها عروة عناصر تجعل قبائل أمية هي المسئولة عن معارضة محمد وأبي بكر وتظهرها بمظهر سيئ، ومن ذلك شكاوى محمد من مسلك بني عبد مناف نحوه، وقوائم المعارضين وفظاظة أبي جهل ولجاجته للقتال"[٧٠]. ومثلاً "يجب أن نتذكر أن هناك من حاول التقليل من أهمية الانتصارات

الأولية التي حازها محمد (في المرحلة المكية) لأن أحفاده الذين تبعوه لفترة من الزمن ثم تركوه كانوا لا يودون أن تذكر هذه الأمـور"[٧١].

ومثلاً "يهمنا أن نذكر أن عروة (الإخباري المعروف) كان ينتمي لعائلة الزبير المعادية حينئذ لعائلة أمية وأن روايته العائلية تسعى للمبالغة في الاضطهاد وتأثيره على مجرى الحوادث، اعتماداً على أن قبيلة أمية كانت إلى جانب المعارضة لمحمد"[٧٢]. وسنتكلم عن موقف (وات) من مسألة الاضطهاد القرشي بعد قليل، والمهم أنه ليس عروة وحده الذي تحدث عن وقائع الاضطهاد لكي نشكك في كو ا مبالغاً فيها نكاية ببني أمية، وإنما غيره من الإخباريين والمؤرخين الذين لم تكن لهم صلة مباشرة ذه العائلة أو تلك!!.

ودور العباس عم النبي ﷺ في بيعة العقبة الكبرى معروف كما أن دوره في فتح مكة- أيضاً- معروف.

ومعروف أيضاً أنه لم يقف يوماً بمواجهة الدعوة، أو يلحق ا المتاعب، على الرغم من وثنيته، خلافاً لما صدر عن أخيه أبي لهب، حتى ليمكن اعتبار العباس أحد مستشاري الرسول ﷺ وحماته أسوة بعمه المتوفى أبي طالب ولا ندري مدى صحة الرواية التي تقول أنه أسلم في فترة مبكرة وأنه اختار أن يظل في مكة لتأدية مهامه في خدمة الدعوة من هناك مستنداً إلى مكانته العائلية.

ومهما يكن من أمر فإن (وات) يرى أن ينفي وجوده في بيعة العقبة بالصيغة القاطعة التالية، "يجب رفض الحادث الذي وقع للعباس على أنه اختراع لاحق لإخفاء المعاملة المشينة التي لحقت بمحمد على يد بني هاشم في ذلك الوقت، كان محمد عند عودته من الطائف في حماية سيد قبيلة نوفل، أما القول بصحة الحادث لأن العباس يتكلم فيه ككافر فلا أساس له"[٧٣]، ويمضي (وات) إلى الاستنتاج التالي، "كان الشرك في نظر المعارضين (في ابة القرن الأول الإسلامي) أقل من العار، أما الرواية المنسوبة لوهب بن منبه والتي حفظت على ورق البردي فهي تميل إلى تأكيد الرأي الذي تقدمنا به سابقاً، يمدح العباس محمداً في هذه الرواية، ثم يأذن محمد لأحد المدنيين بالرد على العباس ومؤاخذاته مظهراً له أ م يحسنون الظن بمحمد أكثر منه، ونشعر أننا أمام رد على دعاية العباسيين، والافتراض الذي يبعث على الرضا هو أن زيارة العباس للعقبة اختراع محض استخدمته الدعاية العباسية"[٧٤].

ومسألة اضطهاد الزعامة الوثنية للمسلمين معروفة تماماً... ومتواترة إلى الحد الذي تغدو معه محاولة إثبا ا عملاً لا مسوّغ له...

لكن وات يشك في إ ا كانت بالعنف الذي تشير إليه المصادر، وينفي أن تكون (بالشدة) التي يعرفها الناس جيلاً بعد جيل... ويثير الشك حول ما يعدّه مبالغة في تصوير الموقف... ويسعى لوضع لمساته على الوقائع كي تميل أكثر إلى الاعتدال! فهو يقول "لاشك أن المصادر حين تتحدث عن فتنة المسلمين إنما تشير لمثل أعمال أبي جهل" وهي ليست مع ذلك فتنة قاسية، يتأكد ذلك إذا ما فحصنا بدقة سير ابن هشام والطبري وابن سعد، لأن ما يذكر فيها يتحدث بلا شك عن أفظع الشواهد، وكل شيء يدعو إلى إقناعنا بأن الاضطهاد كان خفيفاً. ومن الممكن أن المبالغة في الاضطهاد نشأت من محاولة نفي مة الارتداد عن الدين عن شخص من الأشخاص. وتشهد الوثائق التي لدينا على مختلف مظاهر المعارضة المذكورة عن ابن اسحق فقد شتم محمد وتعرض لإهانات بسيطة كانت تجمع أوساخ جيرانه أمام م له، وربما زاد الإزعاج بعد وفاة أبي طالب. ومن الممكن أن يكون انخفاض رأسمال أبي بكر من ٤٠٠٠٠ درهم إلى ٥٠٠٠ بين اعتناق الإسلام والهجرة سببه الضغط الاقتصادي الذي كان يلوح به أبو جهل وليس شراء العبيد كما يقول ابن سعد لأن ثمن العبد لم يكن يتجاوز الـ ٤٠٠ درهم تقريباً. وأشهر الأمثلة على التعذيب الجسدي ما نزل بالعبيد كبلال وعامر بن فهيرة، كذلك رفض العاص بن وائل أن يسدد ديناً للخباب بن الأرت، ويمكن أن نذكر نوعاً رابعاً من الاضطهاد وهو الضغط الذي يقوم به الآباء والأعمام والإخوة على أفراد عائلتهم أو قبائلهم"(٧٥).

ويخلص (وات) إلى النتيجة التالية "كان اضطهاد المسلمين إذن خفيفاً، لأن نظام الحماية في مكة- حماية القبائل لأفرادها- كان يمنع من أن يؤذى المسلم على يد فرد من قبيلة أخرى حتى ولو كانت قبيلة المسلم لا تميل إلى الإسلام، لأن الامتناع عن نصرة العشيرة في نزاعه مع الآخر يعدّ مساساً بشرف القبيلة ولهذا اقتصر الاضطهاد على:

١-حالات لا تمسّ علاقات القبائل حين يكون المضطهدون في القبيلة نفسها أو حين تكون الضحية لا تحميها أية قبيلة.

٢- أعمال غير مذكورة في شريعة الشرف التقليدية كالإجراءات الاقتصادية والشتائم اللفظية التي لا تمس إلا الفرد وليس القبيلة.

وقد كان هذا الاضطهاد المحدود كافياً لتنشيط الإسلام الوليد ولكنه لم يستطع ردّ أي مؤمن عن دينه[٧٦].

والحديث عن عنف الاضطهاد يطول، ولن يتسع المجال سوى لطرح إشارات فحسب عن بعض ما كان يجري بين المسلمين وخصومهم يتبين من خلالها أن الاضطهاد لم يكن (خفيفاً) كما ذهب (وات)...

كانت كل قبيلة تثب على من فيها من المسلمين، أحراراً وعبيداً، فتحبسهم وتعذبهم بالضرب والجوع والعطش، وبرمضاء مكة إذا اشتد الحرّ، فمنهم من يفتن من شدة البلاء الذي ينصب عليه ومنهم من يصلب لهم ويعصمه الله منهم. وقد روى مجاهد أن المستضعفين من المسلمين ألبسوا دروع الحديد وصبروا في الشمس حتى بلغ الجهد منهم[٧٧]

وكان بنو مخزوم يخرجون بعمار بن ياسر وبأبيه وأمه، إذا حميت الظهيرة، يعذبونهم في رمضاء مكة، فيمر بهم الرسول ﷺ فيقول: "صبراً آل ياسر موعدكم الجنة"!! وقتلت أمه وهي تأبى إلاّ الإسلام، ويقال بأنها أغلظت لأبي جهل في القول فطعنها في بطنها... وكان عمار يعذب حتى لا يدري ما يقول[٧٨]، وجئ بخباب بن الأرت فجعلوا يلصقون ظهره بالأرض على الرضف حتى ذهب ماء متنه ويقول خباب نفسه: لقد رأيتني يوماً وقد أوقدوا لي ناراً ثم سلقوني فيها، ثم وضع رجل رجله على صدري فما أتيت الأرض إلا بظهري، ولو لا أني سمعت رسول الله ﷺ يقول (لا يتمنين أحدكم الموت) لتمنيته!![٧٩].

وقد بلغ من شدة الاضطهاد أن بعض المسلمين قد تضعضعوا أمام المحنة ولم يطيقوا تحمل الأذى والاضطهاد، وأنهم أبدوا شكهم في نصر الله الموعود للمسلمين فنـزلت الآيات ١١-١٥ من سورة الحج تحمل على هذا النوع من الناس بأسلوب عام حملة لاذعة... ﴿**وَمِنَ الناسِ مَن يَعبد اللهَ عَلى حَرفٍ فَإِنْ أَصَابه خَيرٌ اطمَأن بِهِ وَإِنْ أَصَابته فِتنَةٌ انقلَبَ عَلى وَجهِهِ خَسِرَ الدنيَا وَالآخِرَةَ ذَلِكَ هوَ الخُسرَانُ المُبين**...﴾[١].

---

(١)سورة الحج: آية ١١-١٥.

عن سعيد بن جبير قال: قلت لعبد الله بن عباس: أكان المشركون يبلغون من أصحاب رسول الله ﷺ من العذاب ما يعذرون به في ترك دينهم؟ قال نعم: والله، إن كانوا ليضربون أحدهم ويجيعونه ويعطشونه ما يقدر أن يستوي جالساً من شدة الضرب الذي نزل به[٨١].

ولعل (وات) كان يمهد بوجهة نظره تلك (لنفي) آخر لواحدة من وقائع السيرة المكية المعروفة تماماً: إن هجرة المسلمين إلى الحبشة كانت بسبب الاضطهاد... لكي يطرح بدلاً من ذلك شكه في هذا السبب ويقدم بديلاً عنه: محاولة الرسول ﷺ تفادي انشقاق كاد يقسم المسلمين حزبين!!.

يضطرب (وات) في تحليل أسباب الهجرة إلى الحبشة وبقاء المسلمين هناك ردحاً طويلاً، بين خمسة أسباب أولها الهروب من الاضطهاد وثانيها البعد عن خطر الارتداد وثالثها ممارسة النشاط التجاري ورابعها السعي للحصول على مساعدة حربية من الأحباش. ثم يشكك في جدوى الاعتماد على هذه الأسباب ويقول "من الصعب مقارنة الفكرة القائلة بوجوب الاطمئنان إلى السبب الخامس وهو أنه نشأ انقسام قوي في الرأي داخل أمة الإسلام الناشئة"[٨٢]، في مكان سابق كان (وات) قد قال "ويبدو أن إقامة خالد بن سعيد الطويلة في الحبشة تشير إلى أنه كان على خلاف مع محمد في سياسته وأنه لم يكن يوافق على التوجيه السياسي المتزايد للإسلام، ولا على أهمية الدور السياسي لمحمد بسبب نبوته، ولو أن خالداً اهتم بالنواحي السياسية للرسالة لدفن خلافه مع محمد وعاد إلى مكة قبل السنة السابعة للهجرة"[٨٣].

يستنتج (وات) من هذه الأخبار القليلة التي ساقها حدوث خلاف في الرأي بين المسلمين، وخاصة مع أبي بكر الذي كانت له مكانة قوية عند الرسول ﷺ، ويرى أن الرسول ﷺ أوعز لمخالفي أبي بكر بالهجرة إلى الحبشة تفادياً للأخطار التي قد تنجم عن هذا الخلاف. غير أن الأدلة التي يسوقها (وات) ليست قوية، فإن بعض من هاجر إلى الحبشة كعثمان وطلحة كانوا من أصحاب أبي بكر... كما أن اختفاء أسماء بعض المسلمين الأول المهاجرين وعدم لعبهم دوراً رئيسياً في السياسة فيما بعد، وخاصة في عهد أبي بكر، لا يمكن أن يعزى إلى خلافهم معه فقط بل قد يرجع إلى انشغالهم بأمور أخرى في الحياة، والواقع أن أبا بكر استعان بكثير ممن أسلم عند فتح مكة أو بعدها، وبأولاد كثير ممن قاوم الإسلام. فلو أهمل أبو بكر رجلاً لماضيه لكان

الأجدر به أن يهمل هؤلاء ولا يسلمهم قيادة الجيوش الإسلامية التي أحسنوا قياد ا. والواقع أن الآيات القرآنية[٨٤] توحي بأن دافع الهجرة هو الاضطهاد الشديد الذي وقع على المسلمين والمحاولات التي بذلها المشركون لفتنتهم، وأ ا هي التي دفعت الرسول ﷺ إلى الإيعاز إليهم بالهجرة[٨٥]، الأمر الذي كاد أن يدفع أبا بكر نفسه إلى الهجرة لو لا أن أجاره أحد الزعماء[٨٦].

وحتى في المسائل الحاسمة التي لا تقبل مداورة ولا التواء، يحاول (وات) أن يقتحم (بشكه) و (نفيه الكيفي) جدار الوقائع لكي يزرع هناك افتراضاته وتحليلاته.

إن الرسول ﷺ لم يهاجم يوماً عبادة الأصنام في الكعبة، وإنما انصبّ هجومه على عبادة الأصنام القابعة في المعابد الكائنة في ضواحي مكة... ولذا فإن معارضة مكة للإسلام لم يكن سببها الأساسي "الخوف من أنه إذا دان أهل مكة بالإسلام وتركوا الإلحاد كف البدو عن زيارة الكعبة وحلّ الخراب بذلك في تجارة مكة. وهذا السبب غير مرض، فسوف نحاول عبثاً العثور في القرآن على أي أثر لمهاجمة عبادة الأصنام في الكعبة... ولقد رأينا أن الهجوم على عبادة الأصنام كان في المعابد الكائنة في ضواحي مكة ولم يكن لهذه المعابد أهمية تجعل التخلي عنها يهدد با يار التجارة المكية عامة. ويخلص (وات) إلى القول بأن "فتح مكة لم يغير سوى المميزات الثانوية"[٨٧].

لقد كانت دعوة الرسول ﷺ منذ لحظات (إعلا ا) الأولى وحتى دخول مكة وتحطيم الأصنام، صيحة متواصلة ضد الوثنية وصراعاً مكشوفاً ضد الأصنام أياً كانت في مكة أم خارجها.

إن هذا التجزيء الذي يمارسه (وات) أسوة بكثير من المستشرقين مرفوض تاريخياً وعقيدياً، فالحركة الإسلامية حركة توحيد مطلق ينفي منذ اللحظة الأولى أي توجه وثني، وقد أدركت الزعامة القرشية هذا جيداً، ولذا فإ ا كانت مستعدة للتنازل عن أي شيء، لمنح الرسول ﷺ كل ما يريده، إلا هذه: شهادة أن لا إله إلا الله وكان الرسول ﷺ، في المقابل مستعد أن يدخل في حوار مع الزعامة الوثنية في كل شيء إلا في هذه: شهادة أن لا إله إلا الله وما تعنيه بالضرورة من رفض مطلق للوثنية أو عبادة الأصنام.

ولا يدري المرء، إذا أخذ بوجهة نظر (وات) أين يذهب برواية البلاذري التي يشير فيها إلى اشتداد معارضة قريش للدعوة بعد تصاعد الحملات الشديدة التي راح الرسول ﷺ يشنها ضد آلهتهم وأصنامهم[٨٨]، ولا أين يذهب برواية ابن هشام[٨٩] والطبري[٩٠] التي تذكر أن المشركين أخذوا- يوماً بمجامع- رداء الرسول ﷺ وقالوا له: أنت الذي تقول كذا وكذا في عيب آلهتنا وديننا؟ فما كان جوابه إلا أن قال لهم "نعم أنا الذي أقول ذلك"!! ولا برواية ابن هشام التي تتحدث عن ذلك الاجتماع الذي عقده زعماء قريش وبعثوا إلى الرسول ليكلموه... وقالوا له: إنا والله ما نعلم رجلاً من العرب أدخل على قومه مثل ما أدخلت على قومك، لقد شاتمت الآباء، وعبت الدين، وشتمت الآلهة، وسفهت الأحلام وفرقت الجماعة... فإن كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً، وإن كنت إنما تطلب به الشرف فينا فنحن نسوّدك علينا... فأجابهم الرسول: ما جئت بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم، ولكن الله بعثني إليكم رسولاً... فإن تقبلوا مني ما جئتكم به فهو حظكم في الدنيا والآخرة، وإن تردّوه علي أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بيني وبينكم..."[٩١].

ولا يدري المرء كذلك أين يذهب برواية ابن سعد التي تقول: إن وفداً من زعماء قريش قدموا إلى أبي طالب ليلتمسوا إليه أن يكف ابن أخيه، فاستدعاه قال له "يا ابن أخي هؤلاء عمومتك وأشراف قومك وقد أرادوا أن ينصفوك، فقال رسول الله ﷺ: قولوا أسمع!! قالوا: تدعنا وآلهتنا وندعك وإلهك، قال أبو طالب: قد أنصفك القوم فأقبل منهم، فقال رسول الله: "أرأيتهم إن أعطيتكم هذه هل أنتم معطي كلمة إن أنتم تكلمتم بها ملكتم العرب ودانت لكم بها العجم؟ فقال أبو جهل: إن هذه كلمة مربحة، نعم وأبيك، لنقولنها وعشر أمثالها!! فقال الرسول: "قولوا (لا إله إلا الله)" فاشمأزوا ونفروا منها وغضبوا وقاموا وهم يقولون: اصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد[٩٢].

ومن عجب أن (وات) يضع يده في أكثر من موضع من كتابه على إحدى الحقائق الأساسية للحركة الإسلامية: إن التغيير الديني يتمخض بالضرورة عن تغييرات اجتماعية واقتصادية وسياسية (وسنتناول هذه المسألة فيما بعد)، وكان يجب عليه من أجل أن يكون منطقياً مع هذه القناعة أن يؤكد حقيقة التغيير الشامل الذي

ينتظر مكة على يد الدعوة الجديدة، لكنه يتجه وجهة معاكسة تماماً فيطرح مقولته تلك: "إن فتح مكة لم يغير سوى الميزات الثانوية"...

وثمة فرق بطبيعة الحال بين الاعتماد على نظرية الأسباب الاقتصادية التي يرفضها (وات) في تفسير تخوف المكيين من الإسلام[٩٣]، وبين أن الدعوة الإسلامية جاءت لكي تقلب مواضعات الحياة المكية، بما فيها الاقتصاد، رأساً على عقب.

وحول الرواية المعروفة التي يوردها الطبري وابن هشام وغيرهما والتي تتحدث عن اجتماع الزعامة القرشية لاتخاذ موقف ﻧﻬائي من الرسول ﷺ قبيل هجرته إلى المدينة يثير (وات) شكاً جديداً: إن النية لم تنعقد على قتل محمد، ويستبدل بذلك- كعادته- افتراضاً يراه وهو أن محمداً ربما يكون قد رجم في مكة ذاﺗﻬا بعد الاجتماع وهو يطرح المسألة بالشكل التالي "ليس هناك داع للشك بأن هذا الاجتماع قد عقد، وأن الحاضرين أدركوا أن محمداً يهيء مشاريع معادية لهم، كما يقول ابن اسحق، وتوضح الحوادث التي وقعت فيما بعد بأن النية لم تنعقد على قتل محمد، لأن الاتفاق على ذلك لن يكون بالاجتماع كما تؤكده المصادر. ولربما كان قرب وقوع الخطر هو الذي عجل برحيل محمد، ومن الصعب التأكد من طبيعة الخطر الذي كان يهدد محمداً وأتباعه، فلقد أضيفت أشياء كثيرة على قصة الهجرة لتجميلها، حتى إن المصادر الأولى نفسها لم تخل من الإضافات، ولا يستبعد أن يكون محمد قد رجم في مكة ذاﺗﻬا بعد الاجتماع"[٩٤].

أن (وات) الذي يعتمد- أحياناً- إثارة الشك في الواقعة التاريخية، أو نفيها إذا اقتضى الأمر، يسعى بالاتجاه النقدي المبالغ فيه نفسه، إلى ما يقابل هذا ولا يقل عنه سوءاً: افتراض وقائع أو استنتاجات معينة قد لا تدعمها حقائق السيرة ووقائعها بل إنه قد يؤكد صدق رواية ضعيفة أو واقعة دخيلة ليس لها ما يؤيدها في حالة عرضها على التيار العام المتوحد لتلك الحقائق والوقائع.

إنه إذا كان في الحالة الأولى يشكك فيما هو أقرب إلى الصدق، فإنه في الحالة الثانية يصدق ما هو أقرب إلى الكذب... والموقفان في حقيقة الأمر وجهان لعملة واحدة: هي عملة النقد الذي يتجاوز حده الإيجابي البناء إلى الهدم والنفي والتشكيك...

إنه يفترض- مثلاً- أن الآية التي تندد برفض السجود عند تلاوة القرآن[٩٥] إنما هي بادرة لبعض المعارضة في صفوف المؤمنين، أو أ ا نوع من الارتداد عن الدين، وهو يستعمل هذه العبارة الافتراضية، "ولربما تخيلنا أن الآية يمكن أن تكون تلميحاً... إلى آخره"[٩٦].

كما يفترض أن "تجربة محمد في نخلة، عند عودته من الطائف[٩٧]، والتي هدأت من انحطاطه العصبي، مرحلة في حرمانه الثقة با تمع الإنساني"[٩٨].

ولا داعي لتأكيد أن محمداً ﷺ ما فقد الثقة يوماً با تمع الإنساني ولا عانى من أي انحطاط عصبي، وإنما طرح قولته المعروفة مخاطباً الله سبحانه (إن لم يكن بك غضب عليّ فلا أبالي) والتي تتضمن معنى التماسك النفسي إزاء الأحداث، والثقة المطلقة بعون الله والاستعداد المتحدي لمواصلة الطريق.

وعن سودة بنت زمعة، زوجة الرسول ﷺ الثانية بعد خديجة، يقول (وات) "نستطيع أن نفترض أن صلا ا بمحمد كانت صلات خادم بمخدومه[٩٩]" كيف؟ لا أحد يدري... وما هي الوقائع التي تؤكد هذا التصور المظلم؟ لا أحد يدري كذلك...

وهو يفترض أن استدعاء محمد ﷺ للمهاجرين من الحبشة في السنة السابعة للهجرة كان بسبب رغبته في تقوية مركزه بالاعتماد على تأييد تلك الجماعة الصغيرة[١٠٠].

والافتراضات كثيرة، والاعتماد على الضعيف الشاذ منبث هنا وهناك، ولن يتسع ا ال لمناقشتها أو حتى لاستعراضها... ولكننا نريد أن نقف قليلاً عند واحدة منها نظراً لخطور ا البالغة، ولكو ا تمثل (نموذجاً) واضحاً لواحد من الأخطاء المنهجية التي يعاني منها البحث الاستشراقي، الافتراض، وتبني الضعيف الشاذ، ومحاولة ترصيعه وترصينه بعبارات التوثيق والتأكيد، بخلاف الروايات والوقائع التي يسعى إلى التشكيك ا، أو نفيها، حيث يحاول هدمها بعبارات التضعيف والتشكيك كما رأينا.

يقول (وات)- ولنلاحظ صيغ التأكيد التي يبثها في عباراته- "... نلاحظ واقعتين نستطيع أن نعدهما أكيدتين. أولاً رتل محمد في وقت من الأوقات الآيات التي أوحى ا الشيطان على أ ا جزء من القرآن لأنه لا يمكن أن تكون القصة قد

اخترعها مسلمون فيما بعد أودسها غير المسلمين. ثم أعلن محمد فيما بعد أن هذه الآيات يجب ألاّ تعدّ جزءاً من القرآن ويجب استبدال آيات ا تختلف عنها كثيراً في مضمو ا. والروايات الأولى لا تحدد الوقت الذي حدث فيه ذلك، والأقرب، أن يكون ذلك قد وقع بعد بضعة أسابيع أو أشهر، وهناك واقعة ثالثة أو مجموعة وقائع نستطيع أن نكون واثقين منها. وهي أنه كان يجب على محمد ومعاصريه المكيين أن يشير في القرآن للآلهة اللات التي كانت معبودة في الطائف، والعزى المعبودة في نخلة بالقرب من مكة، ومناة التي كان معبدها بين مكة والمدينة... ما تعنيه إذن الآيات الإبليسية أن الاحتفالات مقبولة في المعابد الثلاثة حول مكة، وأما معنى الآيات التي تقول بأن العبادة في هذه المعابد غير مقبولة فهي لا تحرم العبادة في الكعبة.

"ويجب أن نعترف بأن الآيات التي صححت سورة النجم تمجد الكعبة على حساب المعابد الأخرى، إلا إذا افترضنا وجود آيات أخرى كانت تحرم ذلك ثم رفعت فيما بعد من القرآن، ولكن ليس لدينا أي سبب يمكن الأخذ به، ومن المهم أن نتذكر ذا الصدد أن هذه المعابد قد هدمت عند صعود نجم محمد...

"وهكذا فإن قيمة الآيات الإبليسية مهمة، فهل اعترف محمد بصحتها لأنه كان يهمه كسب الأنصار في المدينة والطائف وبين القبائل ا اورة؟ هل كان يحاول التخفيف من تأثير الزعماء القرشيين المعارضين له باكتساب عدد كبير من الأتباع؟ ذكر هذه المعابد دليل على أن نظرته أخذت في الاتساع (!!).

ويمضي (وات) إلى القول "إن نسخ الآيات (الإبليسية) مرتبط بفشل التسوية (بين محمد وزعماء قريش) ولاشيء يسمح لنا بالاعتقاد أن محمداً قد استسلم لخداع المكيين ولكنه انتهى به الأمر إلى إدراك أن الاعتراف ببنات الله (كما كانت تسمى الآلهة الثلاث وغيرها) يعني إنزال الله إلى مستواها. وعبادة الله في الكعبة لم تكن في الظاهر تختلف عن عباد ا في نخلة والطائف وقديد. وهذا يعني أن محمداً لم يكن يختلف كثيراً عن كها م وأنه لم يكن يرى نفسه مدعواً لأن يكون تأثيره أعظم من تأثيرهم، ينتج عن ذلك أن الإصلاح الذي عمل له من كل قلبه لن يتحقق.

وهكذا لم يرفض محمد عروض المكيين لأسباب زمنية بل لسبب ديني حقيقي. ليس لأنه لم يكن يثق م، مثلاً، أو لأنه لم يبق شيء من مطامحه الشخصية، بل لأن الاعتراف بآلهتهم يؤدي إلى فشل قضيته والمهمة التي تلقاها من الله. ولاشك أن

الوحي قد نبهه إلى ذلك، كما أنه من الممكن أن يكون قد شعر بخطئه ـذا الصدد قبل نزول الوحي..."[١٠١].

ويخلص (وات) إلى تركيز المسألة بالشكل التالي "لاشك أن محمداً قد نال نجاحاً أمام زعماء قريش ليهتموا بأمره، فظهرت المحاولات لحمله على الاعتراف بصورة أو أخرى بالعبادة في المعابد ا ـاورة. وكان في أول الأمر مستعداً لذلك بسبب المنافع المادية (!!) ولأنه كان يشعر أن ذلك يساعده على تحقيق مهمته بسهولة، ثم أدرك شيئاً فشيئاً عن طريق النصح الإلهي أن ذلك كان تسوية ميتة فأعد مشروعاً لتحسين وسائله بالمحافظة على الحقيقة كما تظهر له، فأعلن رفض الشرك بألفاظ شديدة تغلق الباب في وجه كل تسوية"[١٠٢].

إن هذه الواقعة الدخيلة (التي تسمى أيضاً بحديث الغرانيق) والتي يفترض (وات) أ ـا أكيدة، تحمل عناصر تناقضها واضطرا ـا و ـافتها...

إ ـا تعني أن محمداً ﷺ يمكن أن يخطئ أو يتقبل الخطأ... ولكن في ماذا؟ في أشد الأمور في دعوته وضوحاً، وصرامة وجدية، واستعصاء على الغموض، أو الخطأ أو التنازل أو المساومة: التوحيد المطلق لله، ورفض الوثنية رفضاً جازماً قاطعاً لا يقبل مهادنة أو اعترافاً...

إن (وات) نفسه يؤكد هذا المعنى ولكن في تسويغ النسخ الذي تعرض له الموقف السابق وليس في نفي الواقعة نفسها أو التشكيك فيها كما كان يجب أن يكون، ولاسيما بالنسبة لرجل يتميز بالمهارة في النفي والتشكيك بالاستناد إلى ما يمكن اعتباره أدلة مقارنة أو مقنعة!!.

ثم إن (وات) الذي أعلن في مقدمته أنه سيمتنع عن استعمال تعبير مثل "قال تعالى" أو "قال محمد" بل "يقول القرآن"، يعتمد هاهنا صيغاً وتعابير يخالف فيها عما أكده في مقدمته ويوحي للقارئ بأن محمداً ﷺ هو الذي يرتب آيات القرآن وفق ما تقتضيه الظروف!! فنحن نقرأ عبارات كهذه، "أعلن محمد أن هذه الآيات لا يجب اعتبارها جزءاً من القرآن ويجب استبدال آيات ـا تختلف عنها في مضمو ـا"، "كان يجب على محمد أن يشير في القرآن للآلهة اللات"، "إن ذكر المعابد- في الآيات الإبليسية- دليل على أن نظرته أخذت في الاتساع"!!.

وهذا تناقض آخر... فإن (وات) ما يلبث أن يبين خطأ هذا الموقف وتعارضه مع المهمة الأساسية التي تلقاها محمد عن الله وهي التوحيد... وحتى على المستوى الشخصي فإن الاعتراف بالآلهة كان سينـزل بمحمد ﷺ- كما يقرر وات- من مرتبة النبوة المنفردة إلى أن يكون مجرد كاهن من كهان العرب!! فأي اتساع هذا في النظرة من خلال اعتراف بالأصنام يقود إلى نتائج سلبية، واضحة، كهذه؟.

ولنرجع إلى رواية (الآيات الإبليسية) أو قصة الغرانيق التي أوردها ابن سعد في طبقاته والطبري في تاريخه وبعض المفسرين... إلا أن روايا م، كما يقول ابن كثير في تفسيره "من طرق مرسلة كلها، ولم أرها مسندة من وجه صحيح"...!!.

"وأكثر هذه الروايات تفصيلاً وأقلها إغراقاً في الخرافة والافتراء على رسول الله ﷺ، رواية ابن أبي حاتم (التي ينتهي سندها إلى ابن شهاب) قال: أنزلت سورة النجم وكان المشركون يقولون: لو كان هذا الرجل يذكر آلهتنا بخير أقررناه وأصحابه ولكنه لا يذكر من خالف دينه من اليهود أو النصارى بمثل الذي يذكر آلهتنا من الشتم والشر. وكان رسول الله ﷺ قد اشتد عليه ما ناله وأصحابه من أذاهم وتكذيبهم، وأحزنه ضلالهم، فكان يتمنى هداهم. فلما أنزل الله سورة النجم قال: ﴿**أَفَرَأَيْتُم اللاتَ وَالْعزى وَمَنَاةَ الثالِثَةَ الأُخْرَى**﴾ (1) ألقى الشيطان عندها كلمات فقال: وإ ن لهن الغرانيق العلي وإن شفاعتهن لهي التي ترتجي... فوقعت هاتان الكلمتان في قلب كل مشرك بمكة، وتباشروا ا وقالوا: إن محمداً قد رجع إلى دينه الأول ودين قومه، فلما بلغ رسول الله ﷺ آخر النجم سجد، وسجد كل من حضره من مسلم أو مشرك... فعجب الفريقان كلاهما من جماعتهم في السجود... فأما المسلمون فعجبوا لسجود المشركين معهم على غير إيمان ولا يقين، ولم يكن المسلمون سمعوا الذي ألقى الشيطان في مسامع المشركين... فاطمأنت أنفسهم- أي المشركون- لما ألقى الشيطان في أمنية رسول الله ﷺ، وحدثهم به الشيطان أن رسول الله قد قرأها في السورة فسجدوا لتعظيم آلهتهم... ثم نسخ الله ما ألقى الشيطان، وأحكم آياته، وحفظه من الفرية وقال ﴿**وَمَا أَرسَلْنا مِن قَبلِكَ مِن رسولٍ**

---

(1)سورة النجم: آية 19-20.

وَلاَ نَبِيٍّ...﴾ [١] فلما بين الله قضاءه وبرأه من سجع الشيطان انقلب المشركون بضلالتهم وعداو م على المسلمين واشتدوا عليهم ...

"وهناك روايات أخرى أجرأ على الافتراء، تنسب قولة الغرانيق تلك إلى رسول الله ﷺ وتعلل هذا برغبته- حاشاه- في مراضاة قريش ومهادنتها!!.

وروايات الحادثة جميعاً مرفوضة منذ الوهلة الأولى... فهي فضلاً عن مجافا ا لعصمة النبوة وحفظ الذكر من العبث والتحريف، فإن سياق السورة ذاته ينفيها نفياً قاطعاً. إذ إنه يتصدى لتوهين عقيدة المشركين في هذه الآلهة وأساطيرهم حولها. فلا مجال لإدخال هاتين العبارتين في سياق السورة بحال. حتى على قول من قال: إن الشيطان ألقى ما في أسماع المشركين دون المسلمين. فهؤلاء المشركون كانوا عرباً يتذوقون لغتهم وحين يسمعون هاتين العبارتين المقحمتين ويسمعون بعدهما ﴿**أَلَكُم الذكَر وَلَه الأُنثَى تِلْكَ إذاً قِسمَةٌ ضِيزَى إِنْ هِيَ إِلا أَسمَاءٌ سَميتموهَا أَنتم وَآبَاؤكُم ما أَنزَلَ الله بِهَا مِن سلْطَان** ﴾[٢]، ويسمعون بعد ذلك ﴿**إِن الذِينَ لاَ يؤمِنونَ بِالآخِرَةِ لَيسَمونَ الملائِكَةَ تسمِيَةَ الأُنثَى وَمَا لَهم بِهِ مِن عِلْمٍ إِن يَتبِعونَ إِلا الظن وَإِن الظن لاَ يغنِي مِنَ الحَق شَيئاً**﴾ [٣] ويسمعون قبله ﴿**وَكَم من ملَكٍ فِي السمَوَاتِ لاَ تغنِي شَفَاعَتهم شَيئاً إِلا مِن بَعدِ أَن يَأْذَنَ الله لِمَن يَشَــاءُ وَيَرضَى**﴾...[٤] حين يسمعون هذا السياق كله فإ م لا يسجدون مع الرسول- ﷺ- لأن الكلام لا يستقيم، والثناء على آلهتهم وتقرير أن لها شفاعة ترتجي لا يستقيم، وهم لم يكونوا أغبياء كغباء الذين افتروا هذه الروايات التي تلقفها منهم المستشرقون مغرضين أو جاهلين[١٠٣].

و(وات) لا يكتفي بافتراض صحة حديث الغرانيق هذا، بل يوسع هذا الافتراض، فيبني على عدد من الآيات التي تدعو إلى التوحيد ورفض الشرك، من مثل ﴿**قُلْ أَندعو مِن دون اللهِ مَا لاَ يَنفَعنَا وَلاَ يَضرنَا وَنرَد عَلَى أَعقَابِنَا بَعدَ إِذْ هَدَانَا**

(١)سورة الحج: آية ٢٢.

(٢)سورة النجم: آية ٢١-٢٣.

(٣)سورة النجم: آية ٢٧.

(٤)سورة النجم: آية ٢٦.

الله﴾ [(١)] هذه النتيجة التي يطرحها بصيغة التأكيد "الاعتقاد بأن محمداً عانى من إغراء التسوية مدة طويلة"[(١٠٥)].

ولا نريد أن نمضي في مناقشة هذا الاستنتاج، كما لا نريد أن نعرض لافتراضات (وات) بصدد ظاهرة (الوحي)[(١٠٦)] لأن هذا يخرج بنا عن دائرة (الاستشراق والسيرة) إلى مواقف الاستشراق من (القرآن الكريم) التي يجدها القارئ في مكان آخر من ا لمد الذي بين يديه... ولكننا- فقط- نلمح إلى افتراض آخر للرجل الذي حاول جهده أن يدرس السيرة بأكبر قدر من الأمانة والموضوعية والحيادية والإخلاص... فماذا تكون النتيجة؟ "يجب (ذا التأكيد الذي لم يمارسه وات تجاه العديد من الوقائع الصحيحة المؤكدة في السيرة) تفسير قول محمد (ما أقرأ؟) في رده على قول الملك (اقرأ): (لا أستطيع القراءة) أو (التلاوة). يتضح لنا ذلك من وجود رواية تقول (ما أنا بقارئ) وفي التمييز عند ابن هشام (ما أقرأ) و(ماذا أقرأ) حيث التعبير الثاني لا يمكن أن يعني إلا: (ماذا أتلو؟) وهذا هو المعنى الطبيعي لقوله (ما أقرأ؟). ويبدو من المؤكد تقريباً (لاحظ كلمة من المؤكد) أن المفسرين التقليدين اللاحقين تجنبوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات ليجدوا أساساً للعقيدة التي تريد أن محمداً لم يكن يعرف الكتابة، وهذا عنصر رئيسي للتدليل على طبيعة القرآن المعجزة، ومحتوى رواية ابن شداد في تفسير الطبري يفترض، إذا كان النص صحيحاً، أن (ما) بمعنى (ماذا) لأ ا مسبوقة بالواو"[(١٠٧)].

ومن قبيل (الافتراضات) التي يزرعها (وات) في سيرة الرسول ﷺ، ويلح عليها وكأ ا جزء أساسي من حقائق السيرة، أو هكذا يتوهم ويريد أن يجر القارئ المسلم معه إلى دائرة الوهم، تلك المقولة الظنية التي رددها الجاهليون أنفسهم من قبل وهي أن الرسول ﷺ كان يتلقى (العلم) عن رجال: من أهل الكتاب!! أو أنه- على الأقل- تأثر م وتعلم منهم...

(لاشك) ذا التعبير المناقض لشكّية (وات) يطرح الرجل واحدة من مقولاته، أو افتراضاته، في الدائرة التي نحن بصددها، "لاشك أن خديجة قد وقعت تحت تأثيره

---

(١)سورة الأنعام: آية ٧١.

(أي ورقة بن نوفل الذي اعتنق المسيحية أخيراً) ويمكن أن يكون محمد قد أخذ شيئاً من حماسه وآرائه"[١٠٨].

"وتشجيع ورقة مهم، وليس هناك من سبب للشك (لاحظ العبارة) في صحة الجملة بصدد الناموس، واستعمال اللفظ الذي لا يرد في القرآن بدلاً من لفظ (التوراة) القرآني دليل على صحة القول... إن النص الذي يجمع بين محمد وورقة أفضل من النص الذي يجعلهما لا يلتقيان... وتعدّ كلمة (ناموس) عادة مشتقة من كلمة (Nomos) اليونانية، وهي تعني إذن الشريعة أو الكتب المقدسة. وهذا يتفق تماماً مع ذكر موسى. وقد أبدى ورقة ملاحظة بعد أن أخذ محمد يتلقى الوحي وهي تعني أن ما نزل على محمد مماثل لكتب اليهود والمسيحيين المقدسة. كما أن محمداً سمع ما يوهمه بأنه مؤسس أمة ومشرع لها، وإذا كان محمد كما يبدو، متردداً بطبعه (!!) فإن هذا التشجيع بإقامة بناء ضخم على تجاربه يرتدي أكبر أهمية لتطوره الداخلي"[١٠٩].

وإذا كان (وات) في النصين السابقين يلمّح فإنه في النص التالي يصرح بأبعاد العلاقة بين محمد- ﷺ- وورقة بن نوفل "يبدو ورقة من بين الذين اتصل م محمد لسبب معرفته بكتب المسيحية المقدسة. ولاشك أن المقطع القرآني حين ردده محمد قد ذكره بما هو مدين به لورقة... ومن الأفضل الافتراض (لاحظ التعبير) بأن محمداً كان قد عقد صلات مستمرة مع ورقة منذ وقت مبكر وتعلم أشياء كثيرة. وقد تأثرت التعاليم الإسلامية اللاحقة كثيراً بأفكار ورقة. وهذا ما يعود بنا إلى طرح مشكلة العلاقة بين الوحي الذي نزل على محمد والوحي السابق له"[١١٠].

وليس ثمة من داع، لمناقشة هذه الافتراضات التخمينية فيكفي أ ا لم ترد لتأييدها أية رواية تاريخية على الإطلاق... ويكفي أن تكون إفرازاً لظنون جاهلية ما كانت بقادرة على تصوير نزول وحي مستقل جديد من السماء... أو ظنون طائفية متعصبة تتشبث- لسبب مكشوف- بالتصوير الجاهلي ذاته... ويكفي أنه ليس بمقدور أحد على الإطلاق أن يعثر على رواية تاريخية أو شاهد واحد ينفي (أمية) الرسول ﷺ... ويكفي كذلك أن هذه المقولة لا تعدو أن تكون نتاجاً طبيعياً لمنهج افتراضي يحمل استعداده لطرح أي تصور قد يدور في ذهن هذا المؤرخ أو ذاك دون أن يكون له سند من التاريخ...

ويكفي، قبل هذا وذاك، أن القرآن الكريم، ذلك المصدر اليقيني المنفرد، قد نفى نفياً قاطعاً أن يكون الرسول ﷺ قد اتصل أو تلقى تعاليمه الدينية من أي رجل على الإطلاق ﴿**وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ**﴾[1].

وإذا كان هناك تشابه في علاج بعض المواضيع بين القرآن والكتب الدينية السابقة فلأ ا صدرت في الأصل جميعاً عن مصدر واحد هو الله سبحانه، ولأن كتاب الله جاء لكي يستكمل بناء كانت التوراة والإنجيل قد بدأته من قبل ﴿**وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ**﴾[112] ﴿**وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ مُصَدِّقُ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ**﴾[2].

ولكن يجب أن نتذكر أيضاً- أن في القرآن حشوداً من المقاطع والآيات تصحح (تحريفات) التوراة والإنجيل، أو تعارضها، أو تفندها... وتطرح حقائق جديدة تغاير بالكلية ما طرحته التوراة والأناجيل!!.

إن (وات)، من حيث لا يشعر القارئ أحياناً، يمارس تزييفاً للسيرة قد لا يكون متعمداً... إنه يخفف من ألوا ا العميقة المتميزة، ويجرد جدلها، أو حوارها، في الداخل والخارج، أي بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين الخصوم، من أبعاده (الدرامية) التي تمنحه الفاعلية والحيوية والعمق...

مثلاً... إنه يستنتج أن اضطهاد الزعامة الوثنية للمسلمين لم يكن عنيفاً بالشكل الذي تصوره الروايات، وأن هجر م إلى الحبشة لم تكن بسبب العذاب والاضطهاد... وأن قريشاً لم تفكر يوماً بقتل الرسول ﷺ... وأن وحدة المسلمين الداخلية كانت تز بين الحين والحين بمحاولة الانشقاق تارة، وبالعصيان الديني تارة أخرى... بل إن الرسول نفسه ﷺ دخل مرة في مساومة مع الوثنية... وفي أي شيء؟ في أعز ما جاء به، وأشده تمنعاً على المساومة والتنازل: وحدانية الله المطلقة ورفض عبادة الأصنام أو الاعتراف ا بالحسم الذي يليق بجدية هذا الدين.

---

(١)سورة النحل: آية ١٠٣.

(٢)سورة الأنعام: آية ٩٢.

قد يسأل سائل: وما علاقة العمق اللوني لنسيج السيرة، والبعد الدرامي لعلائقها المتنوعة، بالبحث العلمي في التاريخ؟!.

والجواب واضح تماماً... إن البحث التاريخي العلمي الجاد يجب أن يحقق أكبر قدر من الاقتراب من صورة الواقعة التاريخية وصيغها... أن يسعى لاستعاد ا كما تخلقت وتلونت فعلاً... أن يستعيد- مرة أخرى- معدلات تشكلها بالدرجة وبالنوع نفسهما، قدر الإمكان...

فإذا عجز البحث، بدرجة أو أخرى، عن تحقيق هذه الاستعادة، سواء في صيغ الواقعة التاريخية أو طبيعة علاقتها الحوارية مع كافة الأطراف... إذا عجز عن وضع يده على إيقاعها بالدرجة نفسها التي كانت عليها... فإن عجزه هذا لا يعدو أن يكون عجزاً علمياً، أي عجزاً في قدراته على البحث والتحليل والتوصل إلى كشف النقاب عن الوقائع كما تشكلت وتخلقت فعلاً... اللهم إلا إذا كان هنالك هدف (مبيت) يسوق الباحث إلى موقع كهذا...

وقد ناقشنا في مكان آخر مقولات (وات) آنفة الذكر وبيّنا أ ا لا تقوم على أساس... ولكننا هنا بإزاء شيء أكبر من التاريخ... إننا بإزاء حركة عقيدية، ونبوة... إننا بإزاء دين شامل جاء لكي يغير العالم، ويحل محل الأديان المحرفة السابقة، ويقود البشرية إلى الصراط.

وإذا كانت الوقائع التاريخية (الاعتيادية) تتحمل عبئاً كهذا الذي يجري تحت ستار العلم، والنقد، والأكاديمية... إلى آخره فإن واقعة (النبوة) ترفض هذا العبث منذ اللحظة الأولى...

فنحن إزاء دين قادم من السماء، ونحن قبالة رجل مبعوث من الله سبحانه... ونحن إزاء دين قادم من السماء، ونحن إزاء تقابل بين الغيب والحضور التاريخي... فإما أن نقبل هذه الحقيقة ونستسلم لها، فلا يكون حينئذ انشقاق، ولا عصيان، ولا مساومة، من قبل أناس اختاروا بأنفسهم، في ظروف في غاية القسوة والعناد، التسليم لكلمة الله، وجعل حيا م، ومستقبلهم، مجرد أدوات لتنفيذها وصيرور ا في العالم... أو أن نرفض هذه الحقيقة فلا تكون أبحاثنا- تعاملاً مع سيرة نبي، وحركة جماعة من المنتمين لدين قادم من السماء، ولكنها افتراض ملفق يسعى إلى أن يخضع الواقعة للمقولات نفسها التي تعامل ا سائر الوقائع والأحداث...

إن (وات) يأخذ على أقرانه المستشرقين إلحاحهم في النـزعة النقدية، ويحاول أن يضع ضوابط منهجية تشكم هذه النـزعة من أن تتحول إلى عملية هدم اعتباطي يشبع الأهواء الذاتية ولا تقوم على أساس موضوعي، وقد سبق أن مرت بنا عبارته في هذا الصدد "لقد أظهر الكتاب الغربيون ميلهم لتصديق أسوأ الأمور عن محمد، وكلما ظهر أي تفسير نقدي لواقعة من الوقائع ممكنا قبلوه، ولا يكفي مع ذلك، في ذكر فضائل محمد أن نكتفي بأمانته وعزيمته إذا أردنا أن نفهم كل شيء عنه، وإذا أردنا أن نصحح الأغلاط المكتسبة من الماضي بصدده علينا في كل حالة لا يقوم الدليل القاطع على ضدها، أن نتمسك بصلابة بصدقه، وعلينا ألاّ ننسى عندئذ أيضاً أن الدليل القاطع يتطلب لقبوله أكثر من كونه ممكناً وأنه في مثل هذا الموضوع يصعب الحصول عليه، ولا يجب مناقشة نظريات المؤلفين الغربيين الذين افترضوا كذب محمد كنظريات وإن كان يمكن النظر في الحجج التي يذكرو ا للتدليل على كذبه"(١١٤).

ويجدر أن نشير كذلك إلى هجومه المرير على لامانس بسبب انسياقه وراء نزعته الهدمية وتسمية منهجه "بالطريقة العابثة في معالجة المصادر"... بل إنه يقول عنه في مكان آخر بالحرف "إن افتراضه الشرير بأن قوة مكة كانت تعتمد على جيش من العبيد السود لا أساس له"(١١٥) ويشير إلى أن ملاحظات (تيودور نولدكه) في دراسته:

Die Tradtion Uber das Leben Muhammeds

يمكن أن تصحح في أكثر من مسألة آراء لامانس المغالية"(١١٦).

وهو يأخذ على كايتاني في دراسته الواسعة (حوليات الإسلام) نزعته الشكوكية المبالغة ويقول "ليس من الصعب تصحيح مبالغاته في الشك"(١١٧). ثم هو يطرح هذا المبدأ المنهجي (البنائي) في مجا ة النقد الهدمي الذي مارسه المستشرقون إزاء السيرة إلى الحد الذي أوصل لامانس "إلى استبعاد أخبار الفترة المكية" بكاملها!! على الرغم من أن كثيراً من العلماء اتفقوا على القول بأنه مبالغ في ذلك كثيراً(١١٨). فهو يقول "يجب على الباحث اليوم، بعد اطلاعه على نزعات المؤرخين الأوائل ومصادرهم أن يكون باستطاعته أن يحسب حساب التحريفات وأن يقدم الوقائع بصورة أمينة، ويجب أن يقابل الاهتمام (بالتسوية المغرضة) في الرواية القديمة الاعتراف بصحة المادة

عامة، ولما كان عدد كبير من الأسئلة التي يهتم ا مؤرخ أواسط القرن العشرين لا يتأثر بتدخل (التلفيق المغرض) فليس هناك صعوبة في استخراج أجوبة على هذه الأسئلة من المصادر"(١١٩).

وهو يطرح هذا الافتراض "من الصعب مثلاً القول بأن روايات ابن سعد في الأنساب اختلاق محض، فمن ذا الذي تجشم مشقة اختلاق هذا الإطار المعقد وما هي الأسباب؟ يضاف إلى ذلك أنه إذا كنا نحن الذين لا تم بالأنساب نعرف من أجدادنا حتى جيلين أو ثلاثة، فما هو المدهش في أن يعرف العرب الشغوفون بالأنساب عن أجدادهم حتى ستة أو ثمانية أو عشرة أجيال؟ لقد لقي جون فان إس طفلاً يعرف خمسة عشرة من أجداده (١٢٠) وهو يصل عبر تحليله لقوائم المعارضين الوثنيين في مكة إلى هذا الاستنتاج المهم "يتأكد إذن أن المؤلفين الذين وصلتنا مؤلفا م كانوا يملكون مادة تاريخية صحيحة وقد استخدموها بذكاء"(١٢١).

ومع ذلك كله فإن (وات) مارس هو الآخر، وكما رأينا، نوعاً من المبالغة في شكوكه، ونفيه الكيفي، وافتراضاته، ولا تكاد راوية من الروايات التي تتحدث عن العصر المكي تخرج من (مختبره) إلى ميدان القبول إلا بصعوبة... ونجد عبارات نقدية كهذه تتصادم في كتابه "يبدو ذلك صحيحاً وإن سجل فيما بعد ليتفق مع أفكار لاحقة"(١٢٢)، "وإذا صدقنا الروايات..."(١٢٣)، "وإذا كانت قصص العروض من قبل زعماء قريش صحيحة"(١٢٤)، "نستطيع- إذن- قبول الخطوط الكبرى للروايات التقليدية"(١٢٥)، "تبدو عليها مظاهر الصحة"(١٢٦)، كما أنه يكثر من استخدام تعبير (ربما) الذي يضع الوقائع على حافة اليقين.

هذا في حالات (الإيجاب) أما في حالات (السلب) فقد رأينا كيف مارس (وات) تشكيكاً ونفياً للعديد من معطيات السيرة عبر عصرها المكّي. ولكن- إذا أردنا الإنصاف- ليس بالمبالغة المفجعة التي دفعت مستشرقاً كلامانس إلى استبعاد أخبار الفترة المكّية بكاملها!!.

ذلك أن النـزعة الشكوكية والنفي الكيفي قد يقودان- فعلاً- إلى إلغاء مساحات بكاملها من التاريخ، والذي يحمل الاستعداد لنفي الجزئيات قد يصل به الأمر إلى نفي الكليات إن لم يكن ثمة ضوابط منهجية تقول له أين يجب عليه أن يقف وأين يمكنه أن يمضي...

ولن يعني هذا أبداً أن يقف المؤرخ المسلم، في المقابل، وقفة استسلام وخضوع للرواية التاريخية، وأن يرفض أية صيغة من صيغ النقد، والشك، والافتراض، والتصحيح...

ذلك أن منهجاً (استسلامياً) كهذا يقود إلى الخطيئة نفسها التي تسوق إليها نزعات التشكيك المغرضة والنقد المبالغ فيه: تزييف الحقيقة التاريخية، وتقديم دراسات عن التاريخ، لا كما وقع فعلاً أو قريباً مما تشكل فعلاً، بل كما يريد له هذا المؤرخ أو ذاك أن يكون[١٢٧].

إن نقد الرواية التاريخية، مطلوب، وهو ضرورة من الضرورات، وإننا يجب أن نتعلم هذا المبدأ الخطير من رجال (الحديث)، كما يجب أن نذهب مع رجل مفكر كابن خلدون إلى آخر الطريق وهو ينعي على المؤرخين الذين سبقوه استسلامهم للرواية وتقبلهم حتى ما لا يمكن قبوله على الإطلاق...

لكن المبالغة في اعتماد (النقد)، والافتراض، والنفي الكيفي، للرواية، أمور قد تقود إلى الوجه الآخر للخطأ...

فإذا كنا في الأولى نستسلم لكل ما قيل، فإننا هنا قد نرفض ونشكك بكل ما قيل... وفي الحالتين فإن شبكة الوقائع التاريخية سوف تتعرض للتمزق، وملامحها الأصيلة ستؤول إلى الضياع...

إسقاط الرؤية العقلية المعاصرة على السيرة :

هنا يكاد المستشرقون أن يلتقوا جميعاً... إن هذا الخلل المنهجي الذي هو أشبه بالحتمية التي لا فكاك منها للبحث الغربي، هو القاسم المشترك الأعظم لجل الأبحاث والدراسات التي قدموها عن سيرة رسول الله ﷺ.

إن مواضعات العقل الغربي ورواسبه الدينية، جنباً إلى جنب مع نزوعه العلماني، ومسلماته المادية، ورؤيته الوضعية، وانحساره على المنظور، وانكماشه على المحسوس، وردّة فعله تجاه كل ما هو روحي أو غيـبي، واعتقاده الخاطئ بأن تجاوز الواقع إلى ما وراءه سقوط في مظلة الخيال والمثالية والخرافة واللاعلمية...

بل إن غرور العقل الغربي، وانتفاخه المتورم، واعتقاده القدرة على فهم كل شيء وتحليل كل معضلة في دائرة ما يصطلح عليه بالعلوم الإنسانية ومنها التاريخ...

هذه كلها تفعل فعلها في حقل الدراسة الاستشراقية في السيرة، وتمسك بتلابيب الباحث فلا يستطيع منها فكاكاً...

هذا إلى ما تفرضه مكونات البيئة النسبية في الزمن والمكان من مؤشرات قد تصلح لهذا القرن ولكنها لا تصلح البتة لقرن مضى أو واقعة تاريخية سبق وأن تخلقت في بيئة أخرى... في مكان غير المكان وزمان غير الزمان... وهي مؤشرات قد تكون كذلك خاطئة أو مضللة، لكن المستشرق ،ابن القرن العشرين يتشبث ا ويعض عليها بالنواجذ معتقداً أ ا مفاتيح الحل ومفردات المنهج العلمي السليم؟

فكيف إذا أضيف إلى هذا كله نظرة اعتقادية مسبقة ترسم هياكلها على ضوء أيديولوجيتها الصارمة وتسعى لكي تجد في التاريخ السند والدليل؟ بل إ ا تحاول أن تعمل في وقائعه بمشرطها الذي لا يرحم من أجل أن تقسرها على الانسجام مع مقولا ا المسبقة والدخول بالإكراه من عنق الزجاجة الضيق الملتوي، كما يفعل النصارى المتعصبون أو الماديون التاريخيون من المستشرقين؟

بصدد الخطيئة المنهجية الأخيرة فإن (موتجمري وات) يتجاوز- بحق- الوقوع في إساره، بل إنه ليعتمد- أحياناً- منهجاً مغايراً تماماً يبدأ من الواقعة التاريخية نفسها وينتهي بالنتائج والدلالات التي تقود إليها... ولذا فإنه كثيراً ما كان يعلن رفضه لمقولات التفسير المادي للتاريخ، حيثما رأى الوقائع تتمرد على هذه المقولات وتسلك مجاري أخرى في العمل والصيرورة...

فإذا كان (وات) يرفض الاعتقادية الجامدة في تحليل التاريخ، فإنه يقع، متعمداً حيناً، غير متعمد أحياناً، في أسر القيود الأخرى التي تتحكم في العقل الغربي عموماً، والتي ألمحنا إليها قبل قليل...

وهو يحاول في مدخل بحثه أن يعلن تجاوزه لهذه الأزمة، وأن يتخذ موقفاً حيادياً أقرب إلى التجرد والموضوعية، "فيما يتعلق بالمسائل الفقهية التي أثيرت بين المسيحية والإسلام فقد جهدت- يقول وات- في اتخاذ موقف محايد منها، وهكذا بصدد معرفة ما إذا كان القرآن كلام الله أو ليس كلامه، امتنعت عن استعمال تعبير مثل (قال تعالى) أو (قال محمد) في كل مرة استشهد فيها بالقرآن، بل أقول بكل بساطة (يقول القرآن)، وليس هذا يعني أنني أرى من الضروري اتخاذ وجهة نظر مادية لضمان حياد المؤرخ، بل أنا، على العكس، أعبر كمؤمن موحد صريح"(١٢٨).

ويمضي (وات) إلى القول بأن "مما لاشك فيه أن هذا الموقف الأكاديمي ناقص نوعاً ما. إذ يجب على المسيحيين تحديد موقفهم من محمد بقدر اتصال المسيحية بالإسلام، ويجب أن يقوم هذا الموقف على أسس فقهية. وأنا اعترف بما في كتابي من نقص، ـذا الصدد، وإن كنت أرى أنه يقدم للمسيحيين المواد التاريخية اللازمة لتكوين رأي فقهي"(١٢٩).

ثم ما يلبث أن يتوجه بالحديث إلى (قرائه المسلمين) قائلاً "لقد ألزمت نفسي برغم إخلاصي لمعطيات العلم التاريخي المكرس في الغرب، أن لا أقول أي شيء يمكن أن يتعارض مع معتقدات الإسلام الأساسية. ولا حاجة بنا إلى القول بوجود هوة فاصلة بين العلم الغربي والعقيدة الإسلامية. فذلك لأن العلماء الغربيين لم يكونوا دائماً مخلصين لمبادئهم العلمية، وأن آراءهم يجب إعـادة النظر فيها من وجهة النظر التاريخية الدقيقـة"(١٣٠).

وهي شهادة من الرجل تستحق التقدير... تجئ بعد سيل من المعطيات المضادة للإسلام طرحها مستشرقون من شتى البلدان، وتكاثرت حتى غدت ركاماً... وهاهو (وات) يجئ لكي يعترف بأن الخطأ لا يكمن في المبادئ العلمية، ولكن في سوء استخدامها من قبل العلماء الغربيين، لهذا السبب أو ذاك...

مهما يكن من أمر فإن (وات) إذا كان قد قدر على اتخاذ موقف حيادي من مسألة الصراع بين المسيحية والإسلام (على الرغم من أن هذا الاستنتاج ليس صائباً

بشكل ائي كما سنرى) فإنه لم يستطع الفكاك من نقاط الشدّ الأخرى التي تمسك بتلابيب العقل الغربي: النـزوع العلماني، والمسلمات المادية، والرؤية الوضعية، والانحسار على المنظور، واعتقاد القدرة على إخضاع كل ظاهرة تاريخية أو بشرية لمقولات التحليل العقلي الخالص، حتى ولو كانت (غيبية) تندّ عن التعليل والتحليل...

إن (وات) هو ابن الحضارة الغربية، ولن يستطيع الرجل بسهولة أن ينشق على مواضعات البيئة التي شكلت عقله... ولكنه- مرة أخرى- يعد أكثر قدرة على (التحرر) من معظم زملائه المستشرقين الذين عاصروه أو سبقوه على الطريق...

والآن يجب أن نختبر بحثه (محمد في مكة) لوضع اليد على عناصر الخلل المنهجي فيما يتعلق ذه النقطة بالذات: إسقاط الرؤية العقلية المعاصرة على التاريخ...

منذ البداية، ولما يمض سوى أسطر معدودات على إعلانه الحياد في مقدمته: يتخذ من القرآن- كمصدر لدراسة العصر المكي- موقفاً يفهم منه اثنتان: أولاهما: عدم اطمئنانه إلى موضوعية روايات القرآن التاريخية، وثانيتهما: أن الشك يحوم حول كثير من النتائج ذا الصدد!!.

فهو يقول، ولّما يزل بعد في المقدمة. "جرت العادة بعض الوقت بأن القرآن هو المصدر الرئيسي لفهم الفترة المكية. ولاشك أن القرآن معاصر لتلك الفترة ولكنه متحيز، ناهيك بصعوبة تحديد التسلسل الزمني لمختلف أجزائه وما يحوم حول كثير من النتائج من شك، فهو لا يمدنا بأي شيء يمكن أن يكون لوحة كاملة لحياة محمد والمسلمين خلال الفترة المكية. وكل ما فعله كتاب السيرة الغربيون هو أ م أقروا اللوحة التي تقدمها السيرة عن الفترة المكية في خطوطها الكبرى واستعملوها إطاراً لا يحتاج إلا لتوشيته بأكبر كمية ممكنة من مواد القرآن (!!) وأفضل طريقة هي اعتبار القرآن والأحاديث الأولى كمصادر يتم بعض منها بعضها الآخر في مساهمته لفهم تاريخ الفترة المشار إليها. ويطلعنا القرآن على الجانب الفكري موعة من التغيرات التي حدثت في مكة وفي ضواحيها، ولكن يجب الاهتمام أيضاً بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية إذا أردنا تكوين لوحة متناسقة وإدراك الجانب الفكري نفسه"(١٣١).

أما القول بتحيز القرآن وعدم موضوعيته والشك في صدق النتائج التاريخية التي يطرحها... فقد لا يستطيع أحد أن يلزم الرجل بالاعتقاد بأن القرآن- ككتاب مـ ل من الله سبحانه- إنما هو العلم الموضوعي اليقيني المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولكننا من جهتنا كمسلمين فإننا غير ملزمين البتة بقبول بل حتى بمناقشة أطروحات كهذه طالما أكد عليها المستشرقون.

ولكن حتى لو نظرنا إلى القرآن كوثيقة تاريخية فإن القول بعدم موضوعيته وبالشك في معطياته التاريخية أمر يحتاج إلى دليل... و(وات) يطرح مقولته على عواهنها... ولا نجد بعدها في طول كتابه وعرضه مقطعاً قرآنياً واحداً يخرج عن الموضوعية... لا نجد أي دليل!!.

وعلى أية حال فإن كتاب الله ما جاء ليكون كتاباً تاريخياً يتابع التفاصيل والجزئيات لحظة بلحظة ويوماً بيوم، كما نجد في العهدين القديم والجديد اللذين دونا في فترات لاحقة على نبوتي موسى وعيسى عليهما السلام. وبرغم ذلك فقد استطاع عدد من الباحثين أن يستخلصوا من القرآن حقائق تاريخية قيمة عن العصرين المكي والمدني، وأن يصنعوا من نسيج الآيات ذات الصبغة التاريخية صورة عن السيرة هي في الحقيقة من أدق ما كتب عنها إلى الآن، ويكفي أن ننظر- على سبيل المثال- في كتاب دروزة (سيرة الرسول: صور مقتبسة من القرآن الكريم)، وصالح أحمد العلي (محاضرات في تاريخ العرب) إلى حدّ ما، وسيد قطب في تفسيره لسور (الأنفال) و(آل عمران) و(الأحزاب) و(التوبة) و(محمد) و(الفتح) وغيرها في كتابه (في ظلال القرآن) لتبين ما يمكن أن يقدمه كتاب الله عن سيرة رسوله الكريم من معلومات ذات قيمة أكيدة.

إن القرآن الكريم كتاب عقيدة ومنهج حركة، وإذا حدث وأن طرح جانباً من الوقائع التاريخية فإن هدفه ليس تكوين لوحة متناسقة شاملة ـريات الأحداث في عصر بكامله... وإنما ملامسة بعض هذه الأحداث والتعقيب عليها لكي يركب منها موقفاً يـبنى به الإنسان المسلم والجماعة المسلمة... أي أنه يعتمد أسلوب التعليم والتربية بالحدث، وهو واحد من أشد الأساليب حيوية وعطاء لأنه يحقق ما يسمى بمبدأ (الاقتران الشرطي) ويجعل النمو الحركي للجماعة الإسلامية يستمد

مقوماته من الواقع المعاش لا من النظريات المعلقة في الفراغ، والجدل اللاهوتي العقيم...

ثم إن (وات) ما يلبث أن يقع في تناقضين آخرين، فهو من جهة يعترف بأن القرآن يطلعنا على الجانب الفكري موعة من التغيرات التي حدثت في مكة وفي ضواحيها، وهي تغيرات تاريخية، بل إ ا قمة التغيرات التاريخية، لأ ا بمثابة الحصيلة النهائية للحركة التاريخية التي ترفدها الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وبما أن القرآن الكريم، كما أشرنا قبل قليل، ليس بحثاً في التاريخ... فهو يكتفي بطرح التغيرات الأعمق والأشمل، ويترك جزئيا ا المتشكلة في تيارات العلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، مكتفياً بالإشارة إليها بين الحين والحين.

و(وات) من جهة أخرى يشير إلى إمكان اعتماد الأحاديث الأولى كمصادر تتمم المعطيات القرآنية في المساهمة لفهم تاريخ الفترة المكية... وهذا أمر معروف ومتفق عليه... إلا أن الرجل ما يلبث بعد قليل أن ينقض هذه المقولة بالتشكيك في حجية الأحاديث هذه المرة "ربما بدا في بعض الأحيان- يقول وات- إنني عملياً أقل تعلقاً بالحديث من أولئك الذين هم أكثر مني شكّا فيه"(١٣٢). على الرغم من أنه كان قد طرح في مقدمة كتابه نفسها موقفاً أكثر اعتدالاً من الحديث حيث قال "لما كنت أبحث في خلفية حياة محمد وفترته المكية، فقد تقدمت في الفكرة القائلة بأن الأحاديث يجب أن تقبل عامة، وأن تؤخذ بحذر، وأن تصحح قدر الإمكان في المسائل التي نشكّ فيها بوجود (تلفيق مغرض) ولكن يجب ألاّ ترفض رفضاً باتاً إلا إذا وقع تناقض داخلي بينها"(١٣٣).

و(وات) أسوة بجلّ الباحثين الغربيين، يأخذ بالمفهوم الغربي الحديث للنمو التدريجي للأديان. أي أن الرسول أو النبي يعمل وفق المقتضيات المرحلية لكل فترة تاريخية، ومن ثم فإن منظوره للدين إنما هو وليد مواضعات تلك الفترة فهو لا يملك- ابتداء- رؤية شمولية عن أبعاد دوره كنبي وعن الملامح النهائية للعقيدة التي جاء لكي يبشر ا... فمحمد ﷺ- على سبيل المثال- ما كان يعرف في المرحلة المكية أن الدعوة الإسلامية هي دعوة عالمية، بل ما كان يعرف أ ا دعوة للعرب جميعاً، ولم يتبين له ذلك إلاّ في فترات تالية ووفق الظروف التاريخية التي كان يجتازها حيناً بعد حين!!.

وقد يلتبس هذا المفهوم الوضعي الخاطئ للدين كحركة شاملة ذات أهداف محددة ابتداء، مع واحدة من أشد الحقائق أهمية في مسيرة الأديان تلك هي أن كل دين سماوي لا يتنــزل دفعة واحدة ويطلب من المؤمنين به الالتزام بكافة واجباته ومنهياته... مرة واحدة. إنما يتنــزل على مراحل، وينبني تدريجياً عبر مدى زمني قد يطول وقد يقصر، وهو خلال صيرورته تلك، يتعامل مع المراحل التاريخية وفق معطيا ا المرحلية لكي يقدر على مد الجسور وإقامة الحوار وتحقيق التأثير المطلوب. هذا إلى أن النمو العقيدي، وفق هذا المنظور الحركي، يحقق من النتائج الإيجابية ويبني من القيم ويعزز من المبادئ ما لا يتحقق عشر معشاره في حالة التنــزل الكامل دفعة واحدة... ولهذا ت ل القرآن الكريم على مراحل، وهو يقولها بوضوح ﴿**وَقُرآناً فَرَقْنَاه لِتَقْرَأه عَلَى النَاسِ عَلَى مكْثٍ وَنَزلْنَاه تَنــزِيلاً**﴾ [1]... وراح من خلال ت له ذاك على مراحل، يبني الإنسان المسلم والجماعة المسلمة خطوة خطوة، ولبنة لبنة، من أجل أن يستقيم البناء ويقدر، عن طريق الالتحام بين التعاليم والتاريخ، أن يحقق هدفه حركياً... وليس وفق طرائق الجدل النظري واللاهوت.

ولكن هذا لا يعني البتة أن الأنبياء عليهم السلام ما كانوا يرون أبعد من مواطئ أقدامهم... وأ م ما كانوا يعرفون سوى مطالب المرحلة الزمنية التي يعملون خلالها كما يرى المفهوم الغربي للتطور التدريجي.

إن (وات) يقع في إسار هذا المفهوم بسبب من كونه ابن بيئته الثقافية، لكي ما يلبث أن ينفذه في أكثر من مكان من كتابه عن (محمد) فيقع في حشد من الأخطاء.

فهو- يقول-مثلاً- معلقاً على أقصوصة اعتراف الرسول ﷺ بأصنام قريش الثلاثة (اللات والعزّى ومناة)، عبر مساومته مع الزعامة القرشية فيما يعرف (بالآيات الإبليسية) التي سبق وأن ناقشنا تبنيه لها في مكان آخر... "عدّ الفقهاء المسلمون الذين ظلوا بعيدين عن المفهوم الغربي الحديث للنمو التدريجي محمداً، على أنه قد أخبر منذ البدء بالمضمون الكامل لعقيدة الإسلام. فكان من الصعب عليهم أن لم ير محمد خروج الآيات الإبليسية على عقيدة الإسلام (!!) والحقيقة هي أن توحيده كان في الأصل، كما كان توحيد معاصريه المثقفين، غامضاً، ولم ير بعد أن قبول

---

(١)سورة الإسراء: آية ١٠٦.

هذه المخلوقات الإلهية(!!) كان يتعارض مع هذا التوحيد. لاشك أنه يعدّ اللات والعزى ومناة على أ ا كائنات سماوية أقل من الله، كما اعترفت اليهودية والمسيحية بوجود ملائكة. ويتحدث القرآن عنها في الفترة (الأخيرة؟) المكية باسم الجن، وإن كان يتحدث عنها في الفترة المدنية على أ ا مجرد أسماء، إذا كان ذلك فليس من الضروري اكتشاف سبب خاص للآيات الإبليسية، فهي لا تدل على أي تقهقر واع للتوحيد بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها دائماً محمد"[١٣٥].

أية فوضى فكرية هذه، وأي تصور مضطرب متهافت للدين، لا هو بالمادي فيرفض الحقيقة الدينية ولا هو بالمؤمن فيعترف ببديهيا ا ومسلما ا؟!.

لقد بعث الرسول ﷺ كما بعث سائر الأنبياء عليهم السلام من قبله، بعقيدة واضحة كل الوضوح، صارمة أشد الصرامة، مستقيمة بينة لا تقبل نكوصاً أو التواء، ولا تقبل تغيراً أو تطوراً تدريجياً: إ ا شهادة أن لا إله إلا الله، بكل ما تعنيه هذه الشهادة من تسليم كامل بالألوهية المتفردة الواحدة، ورفض للتعدد بشتى صيغة وأشكاله: ﴿**لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم**﴾[١] ﴿**وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قـوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون**﴾[٢] ﴿**قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين**﴾[٣] ﴿**وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم**﴾[٤] ﴿**وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم**﴾[٥] ﴿**إن نقول إلا اعتراك بعض آلهتنا بسوء قال إني أشهد الله**

(١)سورة الأعراف: آية ٥٩.

(٢)سورة الأعراف: آية ٦٥.

(٣)سورة الأعراف: آية ٧١.

(٤)سورة الأعراف: آية ٧٣.

(٥)سورة الأعراف: آية ٨٥.

وَاشهَدوا أَني بَريءٌ مما تشرِكُونَ﴾[1] **﴿ينزلُ المَلائِكَةَ بِالروحِ مِن أمرِهِ عَلَى مَن يَشَاءُ مِن عِبَادِهِ أَنْ أَنذِروا أَنه لا إِلَهَ إِلا أَنا﴾**[2] **﴿وَقَالَ الله لا تتخِذُوا إِلَهَينِ اثنَينِ إِنمَا هوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾**[3] **﴿وَمَا أَرسَلنَا مِن قَبلِكَ مِن رسولٍ إِلا نوحِي إِلَيهِ أَنه لا إِلَهَ إِلا أَنا فَاعبدونِ﴾** [4].

منذ اللحظات الأولى كان محمد ﷺ يدرك أوضح الإدراك وأعمقه القاعدة التي سينطلق منها لدعوة الناس إلى الدين الجديد، والشعار الذي سيرفعه بمواجهة العالم والهدف المحوري الذي سيسعى لتجميع المنتمين إليه:

شهادة لا إله إلا الله: **﴿فَإِن تَوَلوا فَقُلْ حَسبِيَ الله لا إِلَهَ إِلا هوَ﴾**[5] **﴿قُلْ هوَ رَبي لا إِلَهَ إِلا هوَ عَلَيهِ تَوَكلْت وَإِلَيهِ مَتَابِ﴾**[6] **﴿قُلْ إِنمَا أَنَا بَشَرٌ مثْلُكُم يوحَى إِلَي أَنمَا إِلَهكُم إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾** [7] **﴿قُلْ إِنمَا يوحَى إِلَي أَنمَا إِلَهكُم إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾** [8] **﴿وَلاَ تَدع مَعَ اللهِ إِلَهاً آخَرَ لا إِلَهَ إِلا هوَ﴾** [9] **﴿قُلْ إِنمَا أَنَا منذِرٌ وَمَا مِن إِلَهٍ إِلا الله الوَاحِد القَهار﴾** [10] **﴿فَاعلَم أَنه لا إِلَهَ إِلا الله وَاستَغفِر لِذَنبِكَ﴾**[11] **﴿رب المَشرِقِ وَالمَغرِبِ لا إِلَهَ إِلا هوَ فَاتخِذْه وَكِيلاً﴾**[12] **﴿وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبرَاهِيمَ**

---

(١)سورة هود: آية ٥٤.

(٢)سورة النحل: آية ٢.

(٣)سورة النحل: آية ٥٣.

(٤)سورة الأنبياء: آية ٢٥.

(٥)سورة التوبة: آية ١٢٩.

(٦)سورة الرعد : آية ٣٠.

(٧)سورة الكهف: آية ١١٠.

(٨)سورة الأنبياء: آية ١٠٨.

(٩)سورة القصص: آية ٨٨.

(١٠)سورة ص: آية ٦٥.

(١١)سورة محمد: آية ١٩.

(١٢)سورة المزمل: آية ٩.

وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهاً وَاحِداً﴾[1] ﴿**وَمَا أُمِرُوا إِلا لِيَعْبُدُوا إِلَهاً وَاحِداً لا إِلَهَ إِلا هُوَ**﴾[2]... ويقول الرسول ﷺ موضحاً القاعدة التي ينطلق منها والهدف المركزي الذي يسعى إليه "أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسا م على الله"

القاعدة المحورية الثابتة، الواضحة، الصارمة، التي ظل الرسول ﷺ يدعو الناس إليها ويقاتل الجاهلية عليها، ويبني أمته ودولته على أساسها... وكان يعرف جيداً، بوحي الله وتسديده، أن أي انحراف عن هذا المفهوم، بأي قدر وفي أي اتجاه، ومن أجل أي هدف، يعني التفريط بعصب العقيدة وضياع وجهها وملامحها...

ولذا كان صلى الله عليه وسلم- كما ذكرنا وكما أكد وكرر جلّ الباحثين في تاريخ النبوة- مستعداً للقاء مع قريش في كل شيء إلا في هذه، وللحوار والانفتاح على أي شيء إلا على هذه، ولإقامة الجسور بين الأطراف كافة للوصول إلى أي شيء مشترك إلا في قضية التوحيد المطلق الذي هو قاعدة الدين وعصب الدعوة وأساس العقيدة التي بعث لكي يحققها في العالم.

وإذا حدث فيما بعد، على المستوى الزمني، أن تنـزلت آيات القرآن لكي تواصل البناء العقيدي، وتمد آفاقه، وتزيد معطياته غنى... فإن هذا لا يعني حدوث تطور تدريجي بالمفهوم الغربي للتطور... فإن الأساس العقيدي ظل هو الأساس، وأن رسول الله ﷺ ظل على بينة من الأمر إزاء هذا الأساس، وكل الذي كان يحدث هو إضافة معطيات جديدة تنبثق عن القاعدة نفسها وتنبني على محورها الثابت الواضح...

وثمة تفريق آخر يجب أن يكون واضحاً في الأذهان: إن العقيدة غير الشريعة. صحيح أن هذه تقوم على تلك وتنبثق عن مقولا ا، وتكسب صيغها من معادلات العقيدة نفسها، ولكنها تجئ فيما بعد وتتضمن حشداً من الجزئيات التنفيذية التي لم يكن النبي، أي نبي، يعرف عنها مقدماً... أما العقيدة فهي تصور أساسي شامل

---

(١)سورة البقرة: آية ١٣٣.

(٢)سورة التوبة: آية ٣١.

للكون والحياة والمصير، فإن لم يكن النبي يعرف مقدماً أبعاده وخصائصه وأسسه فكيف يبدأ دعوته مجا ا ا الإنسان والعالم والطبيعة والتاريخ؟.

ولقد ناقشنا من قبل افت ما أسماه (وات) بالآيات الإبليسية التي تحكي عن اعتراف الرسول ﷺ بالأصنام مقابل اعتراف الجاهلين بالله الواحد!! وسقوطها بالضرورة... ولكننا نرجع إليها مرة أخرى مضطرين لأن (وات) يدافع من خلالها عن الرسول ﷺ دفاعاً ملتوياً لا ندري إن كان متعمداً خبيثاً أم كان استمراراً طبيعياً لنظرية الغربيين إياها عن التطور التدريجي للدين.

إنه يقول بأن ليس من حق أصحاب محمد أن يستغربوا قبوله اللات والعزى ومناة... وإنه لم ير في ذلك خروجاً على عقيدة الإسلام!! إذ كان عليهم ابتداء أن يدركوا بأن نبيهم لم يكن يعرف يومها المضمون الكامل لعقيدة الإسلام...

بل إن (وات) يمضي خطوة أخرى ذا الاتجاه فيرى أن توحيد محمد كان في الأصل غامضاً تماماً، كما كان توحيد معاصريه المثقفين، ولم ير حتى ذلك الوقت، أي بعد مرور سنين طويلة على بدء دعوته القائمة على التوحيد المطلق، أن قبول هذه الأصنام يتعارض مع هذا التوحيد...

بل إن (وات) ليمضي أبعد من ذلك كله فيخلع صفة المخلوقات الإلهية على الأصنام الحجرية المرصوفة على قارعة كل طريق، ثم يجزم (وهو صاحب المنهج الشكّي في السيرة) بأن الرسول ﷺ كان يعدّ اللات والعزى ومناة كائنات سماوية ولكنها أقل من الله!!.

ألا يدرك هذا الباحث أنه في استنتاجاته التي تتميز بالغرابة والفجاجة، يتناقض مع بداهات الإسلام ومسلمات الدعوة التوحيدية التي انطلق ا الرسول ﷺ منذ اللحظات الأولى... وسوف يقاتل العرب جميعاً من أجل الحفاظ على نقائها وتفردها؟.

ولماذا يشك الرجل وينفي الكثير من وقائع السيرة التي لا ترتطم أو تتناقض مع الخط العام لحركة النبوة، بينما يقبل هذه الرواية الشاذة، الضعيفة، المهلهلة، الدخيلة التي ترتطم مع الأوليات والأسس والبديهيات؟

ثم ما يلبث (وات) أن يبلغ حد التخليط الذي تنعدم معه الرؤية الصحيحة للأشياء عندما يقرن اعتراف محمد ﷺ بالأصنام "تلك الكائنات السماوية التي هي أقل من الله" باعتراف اليهودية والمسيحية بوجود الملائكة!!.

أية علاقة تربط بين الأصنام وبين الملائكة؟ وهل من مسوّغ هنا، أو في أية مناسبة أخرى، لاستعراض الفروق التي تميز بين الحجارة والملائكة، وللتزييف الديني الذي تمثله الأولى والحقيقة الغيبية المؤكدة التي تمثلها الثانية... للعصيان الذي تمثله الأولى، وللطاعة والتسليم والإذعان الذي تمثله الثانية؟.

ألا يجوز أن يكون (وات) قد طرح هذا التقابل غير المنطقي للتشكيك بجدية الموقف العقيدي لرسول الله ﷺ ولتمرير هذه الواقعة المزيفة في الوقت نفسه؟ وفي ختام مقولته تلك يطرح (وات) معميات وتناقضات أخرى فيشير إلى أن القرآن يتحدث عن تلك المخلوقات الإلهية (الأصنام) في الفترة المكية الأخيرة باسم (الجن)!! وإن كان يتحدث عنها في الفترة المدنية على أ ا مجرد أسماء...

أيتأخر- إذن- رفض الصنمية وتجريدها من الفاعلية حتى اية العصر المكي، بل حتى العصر المدني؟ فلم كان إذن ذلك الصراع الذي لا هوادة فيه بين المسلمين والزعامة الوثنية؟ ولم كانت قولة محمد المبكرة التي لم يشأ (وات) أن يشير إليها أو يعترف ا (والله يا عم لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في يساري على أن أترك هذا الأمر ما تركته حتى يظهره الله) أو تنفرد هذه السالفة؟ وما هو (الأمر) إن لم يكن التوحيد المطلق، والرفض المطلق للوثنية بكل صيغها وأشكالها؟ وكيف تفوت على (وات) هذه الحقائق جميعاً بحيث إنه يختتم مقولته ذه الكلمات القاطعة "إن الحادثة لا تدل على أي تقهقر واع للتوحيد بل هي تعبير عن النظريات التي دافع عنها دائماً محمد"!!.

ولا أعتقد أن الأمر يحتاج هنا إلى مزيد نقاش وقد بلغ هذا الحد من التبعثر والفجاجة...

وانطلاقاً من إسقاط المفهوم الغربي الخاطئ للدين على وقائع السيرة، نلتقي بحشد من الاستنتاجات والتحليلات الخاطئة التي يعتمدها (وات)، وإن كانت بشكل عام أقل حدة مما نجده لدى المستشرقين الآخرين... لكنها على أية حالة تمثل ارتطاماً بحقائق النبوة، ولا يمكن معها للعقل المسلم إلا أن يرى فيها سذاجة وجهلاً، أو خبثاً

ومكراً... فنحن نقرأ عبارات كهذه يمكن أن تكون مناقشتها ضرباً في غير هدف أو اعترافاً على الأقل بجديتها التي يجب ألا تخلع عليها أبداً حتى على المستوى الأكاديمي... فما كان الدين الإسلامي وأسسه العقيدية، على وجه الخصوص، حقلاً لمحاكات الأكاديميين وتجار م الفكرية في شرق أو غرب: "لقد تملكت محمداً، منذ وقت مبكر عقيدة أن الكلمات التي تصل إليه هي وحي من الله، مهما كانت الصورة الدقيقة لتجربته الأولى في تلقي الوحي، وقد ظهر الإيمان بذلك منذ البداية في دعوته العامة"[١٥٦].

ونقرأ "على المؤرخ أن يعترف بصدق محمد المطلق في اعتقاده بأن الوحي كان يأتيه من الخارج، وأنه يمكن أن يكون قبل نزول الوحي قد سمع من بعض الأشخاص قسماً من القصص التي يذكرها القرآن، وعندئذ يترك المؤرخ الموضوع إلى الفقهاء ليقوموا بنوع من التوفيق"[١٥٧].

ونقرأ "كما نرى أثر الشك في اليوم الأخير وراء السؤال الموجه إلى محمد: ﴿**يسألونك عن الساعة أيان مرساها** ﴾[١] ويرد القرآن على هذا السؤال، أو يتحاشى الرد لأنه يمكن أن يحدث بلبلة لمحمد، وهذا هو الهدف من سؤاله".

و(وات) يعود إلى مسألة النمو التدريجي والضرورات المرحلية... إلى آخره، فيتصور أن محمداً ﷺ لم يكن يعرف، حتى أواخر العصر المكي، الأبعاد الحقيقية لدعوته وأ ا ليست لقريش وحدها أو للعرب وحدهم وإنما للعالم جميعاً... ويغفل (وات) كما أغفل غيره من المستشرقين تلك المعطيات القرآنية التي كانت تؤكد منذ بدايات العصر المكي: عالمية الدعوة الإسلامية وأن الأنبياء عليهم السلام لا يمكن أن يسيروا كالعميان، خطوة خطوة دون أن يملكوا مسبقاً استشرافاً شاملاً لما يسعون لتحقيقه، ولا حتى للخطوات التالية التي يجب عليهم أن يقطعوها... وإذا كان الزعماء العاديون يمتلكون رؤية مستقبلية نافذة تتجاوز حدود الزمن الراهن وتتحرك صوب أبعاده النائية وفق برنامج مرسوم... أفلا يكون الأنبياء، مبعوثو الله إلى العالم، قادرين على امتلاك هذه الرؤية، بل ممتلكين، بإرادة الله ووحيه، زمامها منذ اللحظات الأولى؟!.

---

(١)سورة الأعراف: آية ١٨٧.

على أية حال فهذه هي الآيات القرآنية (المكية) التي تؤكد عالمية الدعوة الإسلامية منذ البدايات الأولى: ﴿**قُل لا أسألكُم عَلَيهِ أجراً إنْ هوَ إلا ذِكرَى لِلعَالَمِينَ**﴾[(١)] ﴿**وَمَا تسألُهم عَلَيهِ مِن أجرٍ إنْ هوَ إلا ذِكرٌ للعَالَمِينَ**﴾[(٢)] ﴿**وَمَا أرسَلنَاكَ إلا رَحمَةً للعَالَمِينَ**﴾[(٣)]﴿**تبَارَكَ الذِي نزلَ الفُرقَانَ عَلَى عَبدِهِ لِيَكُونَ لِلعَالَمِينَ نَذِيراً**﴾ [(٤)] ﴿**إنْ هوَ إلا ذِكرٌ للعَالَمِينَ**﴾[(٥)] ﴿**وَمَا هوَ إلا ذِكرٌ للعَالَمِينَ**﴾[(٦)] ﴿**فَأينَ تَذهَبونَ؟ إنْ هوَ إلا ذِكرٌ للعَالَمِينَ**﴾[(٧)] ﴿**وَمَا أرسَلنَاكَ إلا كَافةً لِلناسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا**﴾[(٨)] .

ونسمع (وات) يقول بصيغ الجزم والاعتقاد التي لم نألفها منه "نحن نعتقد أن محمداً في هذا الوقت (بعد عودته من الطائف) أخذ يدعو أفراد القبائل البدوية للدخول في الإسلام، وأن وراء هذا النشاط تكمن فكرة غامضة في توحيد العرب جميعاً"[(١٦٧)].

ونسمعه يقول "عدّ محمد نفسه في البدء مرسلاً لقريش خاصة، وليس لدينا أية وسيلة لمعرفة ما إذا كان قد فكر بتوسيع أفق رسالته لتشمل العرب جميعاً، قبل وفاة أبي طالب أو بعدها، وقد اضطره تدهور وضعه مع ذلك، أن ينظر إلى أبعد من ذلك فلا نسمع من ثم خلال سنواته الثلاث الأخيرة في مكة إلا عن علاقاته بالقبائل البدوية وسكان الطائف ويثرب"[(١٦٨)].

وفي مكان آخر يصور محمداً ﷺ كما لو كان لا يميز بين الدين والسياسة، ولا يعرف تماماً أن دعوة كدعوته ستقوده بالضرورة إلى مركز الزعامة، وأنه لم يكن

---

(١)سورة الأنعام: آية ٩٠.

(٢)سورة يوسف: آية ١٠٤.

(٣)سورة الأنبياء: آية ١٠٧.

(٤)سورة الفرقان: آية ١.

(٥)سورة ص: آية ٨٧.

(٦)سورة القلم: آية ٥٢.

(٧)سورة التكوير: آية ٢٦- ٢٧.

(٨) سورة سبأ: آية ٢٨.

يفكر بأي دور غير الدور الديني الصرف وفق المفهوم الغربي وأنه "لم يكن سوى رجل ينذر" وأنه "كان يجب تنبيهه على الجوانب السياسية لقراراته الدينية"!![169] ومع ذلك يقول (وات) "لم يكن يمكن استمرار الفصل بين رسالة النبوة ووظيفة القائد السياسي في الظروف المشار إليها، أي في مثل نظرة العرب لما يحدد صفات الفضل والكفاءة الضرورية للحكم، فأي إنسان كان في استطاعته فيما بعد انتهاج سياسة تكذ ا كلمة من الله أو حتى من نبيه؟ وهكذا تكون الإشارة إلى الآلهة بداية معارضة القرشيين العنيفة، كما أن سورة الكافرين وإن بدت دينية صرفة، فهي حث لمحمد على فتح مكة"[170].

ونحن نقرأ في هذا الصدد هذه المقولة كذلك "إن السبب الأساسي في المعارضة كان من دون شك أن زعماء قريش وجدوا أن إيمان محمد بأنه نبي ستكون له نتائج سياسية. وكانت السنة العربية القديمة تقول إن الرئاسة في القبيلة يجب أن تكون من نصيب أكثر الرجال حظاً من الحكمة والحذر والعقل، فلو أن أهالي مكة أخذوا يؤمنون بإنذار محمد ووعيده وجعلوا يستفسرون عن الطريقة التي يجب أن تدار ا شؤو م، فمن ذا الذي يحق له نصحهم غير محمد نفسه؟"[171].

فإذا كان زعماء قريش قد أدركوا العلاقة بين الدين والسياسة، بين الدعوة والقيادة، فكيف لم يدرك محمد ذلك وهو أكثر من أي قرشي آخر حظاً "من الحكمة والعقل" كما يعترف (وات) نفسه؟

كما أنه يعود إلى مسألة الضرورات المرحلية، إلى درجة أنه يوجه للقارئ بأن القرآن الكريم كان يتحايل على قريش خشية الارتطام ا فيؤجل يه عن الربا، أحد أعمدة النشاط المالي المكي، إلى وقت طويل بعد الهجرة، ويكتفي بنقد موقفهم الشخصي عن الثروة... "لقد كان زعماء مكة من بعد النظر بحيث أقروا بالتناقض بين تعاليم القرآن الأخلاقية ورأس المال التجاري الذي كان عماد حيا م، ولهذا لم يظهر النهي عن الربا حتى وقت طويل بعد الهجرة، بينما ظهر منذ البداية نقد لموقفهم الشخصي من الثروة"[172].

ويصعب على المرء التصديق بأن مستشرقاً متعمقاً كوات لا يدرك الفارق بين العقيدة والشريعة في الإسلام، وأن المرحلة المكية تختلف عن المرحلة المدنية في أن حركة الإسلام في الأولى كانت منصبة على البناء العقيدي بينما انصبت في المرحلة

التالية على البناء التشريعي بسبب قيام دولة الإسلام وما تتطلبه من نظم ومعطيات تشريعية، مع استمرار البناء العقيدي بطبيعة الحال... فالذي حدث ليس تحولاً في بنية الإسلام نفسه، بل في تنظيم الأولويات بعد إنجاز مرحلة بناء الجماعة الإسلامية وقيام دولة الإسلام في المدينة، ومع ذلك فنحن نقرأ في كتاب (وات) هذه العبارة "نستطيع القول بأن الإسلام قد تحول في خطوطه الكبرى عند الهجرة، ولكن معظم مؤسساته كان لا يزال في مرحلة بدائية، فلم يتم، بعد، تحديد الصلوات ولا العبادة، وإن كانت قد وضعت الأسس لذلك... ولم تظهر ظهوراً كاملاً أركان الإسلام الأخرى: الصيام، الزكاة، الشهادة، والحج، ومع ذلك كانت كل الأفكار الرئيسية: الله، اليوم الأخير، الجنة والنار، إرسال الأنبياء، واضحة تماماً"[(١٧٣)].

وفرق واضح بين أن نقول بأن معظم مؤسسات الإسلام كانت في طور الولادة أو التشكل وبين أن نقول أ ا كانت في مرحلة بدائية!!.

ذلك أن للكلمات إيحاءات وظلالاً، وإنه ليتوجب على الباحث الجاد أن يعرف كيف ينتقي كلماته... وإلا كان من حقنا- كطرف في الموضوع- أن نتهمه بالإغراض!! أو على الأقل بأنه يجهل الفارق الحاسم بين المرحلتين المكية والمدنية حيث لم يكن التوجه في الأولى ينصب أساساً على إقامة المؤسسات، وكان الهدف: العقيدة، من أجل إيجاد الأساس الصالح لإقامة المؤسسات...

والآن ماذا بصدد تقليد القرنين الأخيرين القائل بفاعلية العامل الاقتصادي في التاريخ، والذي أخذ يتضخم ويتضخم حتى غدا على يد ماركس وإنجلز الحاكم بأمره في حركة التاريخ، بل إنه أصبح القاعدة الأساسية لكل تغير أو تحول حتى ولو كان دينياً أو أخلاقياً أو جمالياً صرفاً؟.

ولقد أسر هذا الاعتقاد، بدرجة أو أخرى، حتى أولئك المؤرخين الذين لم يعتنقوا المادية التاريخية، ولكنهم أصروا على تفسير كل ظاهرة تاريخية بالدافع الاقتصادي... فلما تبين بمرور الزمن، واتساع إمكانات مناهج البحث، وتكشف المزيد من الحقائق المضادة عجز هذا الدافع عن أن يكون وراء كل ظاهرة أو أن يفسر كل حدث، تراجعوا بدورهم وخففوا من تبنيهم للدافع، مفسحين ا ال لفاعلية العوامل الأخرى التي لا تقل أهمية بحال من الأحوال... أما المستشرقون عموماً فقد تأخروا بعض الشيء في اعتماد هذا الدافع ربما لأن وقائع التاريخ الإسلامي تتأبى، أكثر من

الأحداث التاريخية الأوربية، على دافع كهذا... ولقد مرّ بنا كيف كان (وات) واحداً من الذين رفضوا الأخذ بمنطق التفسير المادي للتاريخ...

ولكن ذلك لم يكن يعني بالنسبة إليه، تجاوز الأخذ بمنطق التأثيرات الاقتصادية في التاريخ... فإن القول بفاعلية العامل الاقتصادي في التاريخ شيء آخر تماماً غير ما تريد المادية التاريخية أن تقوله، فتجعل من هذا العامل الطاقة الحركية الأساسية للفعل التاريخي، وتتخذه قاعدة تحتية لسائر المناشط الحضارية...

وإذا كان (وات) يرفض هذا التوجه أحادي الجانب فإنه يتشبث بدور العامل المادي عموماً، والاقتصادي على وجه الخصوص، في الحركة التاريخية... وهو يقول ـذا الصدد "إن اهتمام المؤرخين ومناهجهم قد تغيرت خلال نصف القرن الأخير ولاسيما أ ـم أدركوا بصورة أفضل العوامل المادية الكامنة في التاريخ. يعني ذلك أن مؤرخي منتصف القرن العشرين يهتمون أكثر بتحديد أثر كثير من المسائل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية دون أن يهملوا الجانب الديني أو يقللوا من شأنه، حتى إن الذين (من أمثالي) يرفضون القول بأن مثل هذه العوامل يمكنها أن تحدد بصورة مطلقة سير الأمور، يجب عليهم مع ذلك أن يعترفوا بأهميتها. وليست ميزة هذه السيرة لمحمد أن تستعرض المصادر المعروضة عليها بقدر اهتمامها ـذه العوامل المادية ومحاولتها أن تقدم جواباً على العديد من الأسئلة التي قلما أثيرت في الماضي"(١٧٤).

ومع هذه التحفظات التي يطرحها (وات) فإننا نجده ينساق بين الحين والآخر، وراء إغراء هذا التقليد المنهجي القائم على منح الأهمية، وربما الأولوية، للعامل الاقتصادي لكي يفسر وقائع من السيرة تندّ بطبيعتها عن أن تكون تمخضاً عن العلاقات الاقتصادية، في إطار حركة دينية كسرت، كما رأينا في بدء البحث، كل (التنظيرات) المادية التي أريد إخضاعها لها!!.

فهو- مثلاً- يقتبس فكرة الصراع الطبقي في حديثه عن المنتمين للإسلام في العصر المكي فيرى أن الإسلام "لم يستمد قوته من رجال الدرجة السفلى من السلم الاجتماعي بل من أولئك الذين كانوا في الوسط وأدركوا الفرق بينهم وبين أصحاب الامتيازات في الذروة فأخذوا يقنعون أنفسهم بأ ـم أقل امتيازاً منهم، فنشأ صراع ليس بين (الملاكين) و(المعوزين) بل بين الملاكين والذين هم أقل منهم"(١٧٥).

لا ريب أن اعتماد (المقاييس المادية) لفحص الدوافع التي قادت المسلمين وغير المسلمين للانتماء إلى الدين الجديد أو إلى أية عقيدة أو دين، أمر يرفضه واقع (التجربة) في أبعادها الشاملة الرحبة، فلم يكن البحث عن (الحق) والتشبث في الانتماء إليه أمر معدة تبحث عن طعامها وجسد يرنو إلى الإشباع، بقدر ما هي مسألة نفسية معقدة يلعب فيها الظمأ الروحي واليقين الفكري والقناعة الذاتية دورها الحاسم، بحيث أن سائر الأمور الأخرى، الحسية والجسدية تظل (ثانوية) بالنسبة لهذه الدوافع الأساسية.

هذا على المستوى الذاتي، أما على المستوى التاريخي، فإن هذا المقياس يتعرض للتهافت- كذلك- بمجرد إلقاء نظرة متأنية على قوائم المسلمين الأول الذين كان أكثرهم- كما يقول صالح العلي- من التجار ورجال الطبقة الوسطى وممن كانت لهم عشائر تحميهم وتدفع عنهم. بل حتى وجود الحلفاء والمستضعفين في الإسلام، لا ينهض دليلاً على صحة هذا الرأي. إذ أن هؤلاء نالوا كثيراً من الاضطهاد بسبب عقائدهم، ومنوا بكثير من الآمال إذا تركوا الإسلام، فرفضوا وأصروا على التمسك بالدين الجديد، مما يدل على أن دافع العقيدة هو الذي كان يدفعهم إلى اعتناق الإسلام. والواقع أن الروايات أشارت صراحة إلى دوافع بعضهم، فعثمان بن مظعون كان من قبل ظهور الإسلام من الباحثين عن الدين، وسعيد بن زيد بن عمرو هو ابن الرجل الذي كان حنيفاً يبحث عن دين إبراهيم، وخالد بن سعيد بن العاص دان بالإسلام لأنه رأى نفسه في المنام على حافة هاوية من النار يدفعه إليها أبوه ويدفعه عنها رجل آخر لينقذه منها... أما عمر بن الخطاب الذي أسلم بعد هذه الفترة فقد أسلم لتأثره من سماعه آيات القرآن ومن رؤيته أخته تتأذى[١٧٦].

ترى كم من مسلمين قاد م إلى الإسلام تلك (الهزة الوجدانية) التي أحدثتها آيات القرآن الكريم الساحرة، المعجزة، وهي تتلى عليهم، فتغسل ضمائرهم وتزيل زيغ قلو م، وتعيد ألق الذكاء إلى عقولهم، ونور اليقين إلى بصائرهم وأفئد م؟ وهل بعد هذه (الهزة) الشاملة التي تنقل الإنسان من حال إلى حال، تفكير (منفعي) محدود في أمعاء تمتلئ طعاماً، وجيوب تفيض فضة وذهباً؟ ما الذي دفع عثمان بن عفان، وهو في قمة قريش غنى ومكانة وأماناً ومحبة وجاهاً، إلى أن يتمرد على جاهليته ويقف في لحظات الدعوة الأولى، الصعبة الغامضة، الخطيرة، بمواجهة قومه وعشيرته

رافضاً الغنى والمكانة والجاه والمحبة، مختاراً بدلاً منها الفقر والزراية والخوف والكراهية؟ حتى أنه ليستهين بسياط عمه وهي تـ ل على ظهره من أجل أن تعيده إلى حظيرة الآباء والأجداد؟ وما الذي دفع أبا بكر- وعشرات غيره- إلى أن ينفقوا من أموالهم الخاصة التي كدحوا من أجلها، ينفقو ا إلى آخر درهم، حتى أن الرسول ليسأل الصديق: وما الذي أبقيت لعيالك يا أبا بكر؟ فيكون جوابه: أبقيت لهم الله ورسوله!! وما الذي دفع سعد بن أبي وقاص، الغني المدلل، إلى أن يرفض توسلات أمه وقد أوثقته رباطاً، من أجل أن يرتد عن دينه، فما يكون جوابه إلا أن يقول: والله يا أم لو رأيتك تموتين مائة مرة ثم تعودين ثانية إلى الحياة ما ردّني ذلك عن ديني؟ (وغير عثمان وأبي بكر وسعد وكثيرون)...

إن (وات) نفسه يقول "لقد انتمى إلى الإسلام شباب من أفضل العائلات، وخالد بن سعيد أفضل مثل لهذه الفئة، ولكن هنالك آخرين غيره وكانوا ينحدرون من أقوى العائلات وأشهر القبائل، تربطهم روابط متينة بالرجال الذين يملكون السلطة في مكة، وكانوا في مقدمة أعداء محمد. ومن المهم أن نشير إلى أنه وجد في معركة بدر أمثلة على الإخوة والأباء والأبناء والعم وابن الأخ الذين كانوا يقاتلون في صفوف كلا الحزبين"(١٧٧).

وبذلك يناقض الرجل نفسه ...

... ثم... إلى أي دين كان ينتمي هؤلاء المترفون الأغنياء ومتوسطو الحال الذين ينتمون إلى أشهر القبائل المكية وأعلاها سلطة ومكانة؟ إلى الدين الذي كانت حملات كتابه الكريم تتـ ل منذ بدايا ا الأولى (العلق، القلم وغيرهما)(١٧٨) صواعق على رؤوس الأغنياء والزعماء، تلك الآيات التي "نددت بالأغنياء الذين يقبضون أيديهم عن مساعدة الطبقات المعوزة، وحثت على الإنفاق كثيراً، كما أ ا حاربت الزعامة الطاغية الباغية المعتزة بالقوة والمتكبرة عن الحق"(١٧٩).

وشبيهة بالنص السابق الذي أوردناه لوات قبل قليل، تلك العبارات التي يفسر فيها دافع إسلام عمر بن الخطاب... وكأن انتماءه للدين الجديد كان بسبب رغبة (مصلحية) تملكه في تجاوز ما يمكن أن تنتهي إليه قبيلته من تدهور وانحطاط "لا نجد- يقول وات- أية إشارة إلى العوامل الاقتصادية (في إسلام عمر). ومع ذلك فإن عمر، وإن كان واثقاً من مكانته في القبيلة، أحس بالضيق بسبب مكانة قبيلته في مكة، ولا

يستبعد أن يكون شعوره بالضيق قد ضاعف حقده على زملائه الذين كانوا يتولون قيادة القبيلة خشية أن يؤدي اعتناقهم للإسلام إلى تدهور حالة القبيلة العامة"[١٨٠].

والموقف من مقاطعة المسلمين المعروفة في شعب أبي طالب، وفشل هذه المقاطعة، يرجع ا (وات)-كذلك- إلى الاقتصاد والمصالح الاقتصادية فيقول "لا مغزى لغياب المشتركين الآخرين في حلف الفضول (عن التوقيع على وثيقة المقاطعة) ما عدا غياب عبد شمس، ولكن كل شيء يحمل على الاعتقاد بأن هذه القبيلة كانت تسعى لعقد صلات متينة مع مخزوم لخدمة مصالحها المشتركة، فكان لابد من أن يوجه ذلك سياستها أكثر من المحالفات القديمة، وإذا جاز لنا تقديم ملاحظة حول الدوافع التي أدت إلى توقف المقاطعة فإننا نقول إ م أدركوا، بمرور الزمن، أن التحالف الكبير والمقاطعة يقويان مركز القبائل القوية التي كانت تحاول القيام بمراقبة- التجارة المكية وإخفاق مكانة سائر القبائل"[١٨١].

وتفاصيل الظروف التي انتهت إلى إلغاء المقاطعة معروفة[١٨٢]، ونخوة الإنسان ا ة الظلم وإنقاذ المظلومين طبع مركوز في جبلة الإنسان إلا إذا جردناه عن قيمه كإنسان وعددنا ا تمع البشري مجتمعاً حشرياً لا تحركه إلا المصالح الصرفة... أما على مستوى الأخلاق العربية القديمة ذات الوجود التاريخي الثقيل، فإن المسألة تبدو أكثر وضوحاً، وعلى هذا الضوء يمكن أن نفهم ما جرى.

حتى إن محمداً ﷺ، يضرب على وتر الدوافع الاقتصادية المصلحية لكسب الأنصار، فيما يقتبسه (وات) عن (لامانس) الذي سبق وأن رفض التسليم باستنتاجاته "كان الأشخاص الذين اتصل م محمد، وهم عبد يا ليل وأخوه، ينتمون إلى قبيلة عمر بن عمير المنتمية للأحلاف، فكانوا بذلك من أنصار قريش، وربما راود محمداً الأمل باستمالتهم إليه بالتلويح لهم بتحريرهم من سيطرة مخزوم المالية"[١٨٣].

وفي مكان آخر يجعل (وات) "ظهور الإسلام ذا علاقة بالانتقال من اقتصاد بدوي إلى اقتصاد تجاري"، وإذ كان الرجل قد أكد في عبارة سابقة "إن قلاقل العصر كانت دينية مثل كل شيء" فإنه ينتهي إلى طرح هذا السؤال "هل هناك تناقض أم أن النظريتين يمكن أن تلتقيا؟"[١٨٤]، وهو في مكان آخر يرى إمكان ذلك[١٨٥].

ولا داعي للتأكيد، للمرة العشرين، على أن الإسلام يفرد مكاناً واسعاً للعوامل المادية والدوافع الاقتصادية، وعلى أن بعض وقائع السيرة لا تفهم إلا على ضوء

دوافع كهذه، ولكن الإسلام كدين مـ ل من السماء، وكدعوة أخيرة للبشرية، أريد لها أن تواكب الوجود الإنساني على اختلاف تقلباته وأوضاعه... إنما هو حركة أكثر شمولية وأعمق أثراً من أي تأثير مادي أو اقتصادي، وأنه كدعوة انقلابية، ضربت الأعراف والتقاليد والمعادلات اليومية السائدة، أكثر استعصاء على التزمين والتحجيم الاقتصاديين وأن القول بالعلاقة بين ظهوره وبين الانتقال من صيغة اقتصادية إلى صيغة أخرى، تقطعه بين لحظة وأخرى، معطيات الإسلام العقيدية والتاريخية على السواء.

في مقابل هذا كله يطرح (وات) وجهات نظر أقرب إلى الموضوعية في حديثه عن العامل الاقتصادي. فينفي أولوية هذا العمل حيناً، ويلتقي حيناً آخر مع الرؤية الإسلامية التي تجعل (الدين) هو الأساس الحقيقي للمتغيرات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وهو تحليل يختلف في اتجاهه تماماً عن التحليل المادي للتاريخ يقول (وات) نستطيع تحديد الموقف بقولنا إنه، ولو كان محمد على علم واسع بالأمراض الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية في عصره وفي بلاده، فإنه كان يعدّ الناحية الدينية أساسية ولهذا حصر اهتمامه ـذه الناحية. وهذا ما حدد أخلاق الأمة الجديدة، فقد اهتم المسلمون الأوائل بعقائدهم وشعائرهم الدينية اهتماماً شديداً، حتى لو أن رجلاً يهتم خصوصاً بالسياسة خلال الفترة المكية لما ارتاح إلى العيش بينهم، ولاسيما حين اشتد النضال مع المعارضين وأصبحت نبوة محمد موضوع الخلاف الرئيسي، فقد اتجهت أفكارهم أولاً إلى الدين، ولهذا دُعِي الناس إلى الإسلام على أساس ديني، ولا يكاد يكون للأفكار الواعية الاقتصادية أو السياسية أي دور في اعتناق الإسلام، نقول هذا ونحن نعتقد بأن محمداً والمتنورين من أتباعه قد أدركوا الأهمية الاجتماعية والسياسية لرسالته، وأن مثل هذه الآراء كان لها أثر بالنسبة إليهم في إدارة شئون المسلمين"(١٨٦).

وفي مكان آخر يؤكد (وات) هذه (الفكرة) التي تضع الأمور في نصا ـا بعد أن أطاحت ـا ذات اليمين وذات الشمال نظرية التفسير المادي التي عضت بنواجذها على صيغة الإنتاج كقاعدة تحتية لكل المتغيرات على الإطلاق! "كانت المشكلة التي جا ـها محمد- يقول وات- لها جوانب اجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية، غير أن رسالته كانت في الأساس دينية بحيث إ ـا حاولت علاج الأسباب الدينية الكامنة

لهذه المشكلة، ولكنها انتهت لمعالجة الجوانب الأخرى، ولهذا اتخذت المعارضة أشكالاً مختلفة"[١٨٧].

وثمة تأكيد ثالث لهذا المنظور الذي لا يغفل الدافع المادي ولكنه يضعه في مكانه تماماً، "إن الأسباب المادية لا تنفي الأسباب الدينية بل الاثنان متكاملان. والقول الحق هو أن الأفكار الدينية يجب أن تكون ضرورية لتجعل الناس يدركون الوضع العام الذي يعيشون فيه، والأهداف التي يسعون وراءها، وللدين في نظر التفكير الديني مظاهره السياسية والاجتماعية والاقتصادية، هذا هو الحال في الشرق الأدنى، وهو مع ذلك ظاهرة غريبة في نظر الغربيين، ولكن يجب ألاّ يعمينا ذلك عن إدراك أن الجانب الديني في الحركة التي تزعمها محمد كان دائماً صحيحاً وثيق الصلة بالجوانب الأخرى"[١٨٨].

وانطلاقاً من هذه القدرة على (التحرر) من شد التقليد الغربي بصدد الدوافع الاقتصادية، يطرح (وات) في مقدمة كتابه هذا السؤال "هل يعني هذا أن ظهور ديانة جديدة في الحجاز وانتشار العرب في فارس وسوريا وأفريقيا الشمالية مرتبطان بتغير اقتصادي خطير؟"، وما يلبث أن يجيب عليه بقوله "هناك من يجيب بالإشارة إلى قحط صحراء الجزيرة العربية وأن الجوع هو الذي دفع العرب على طرق الفتح. لندع جانباً، مؤقتاً، المسألة العامة عن التغير الاقتصادي، ويكفي أن نشير إلى أنه ليس هناك برهان وثيق على سوء الأحوال المناخية في الصحراء[١٨٩] فلقد كانت الحياة فيها مقبولة، ونسمع عن صحابة محمد أ م- أثناء الفتوحات خارج الجزيرة- كانوا يعودون أدراجهم إلى حياة الصحراء التي يحبو ا. ونشعر من خلال ذلك أن البدو لم يكونوا أسوأ حالاً من الماضي، بل كانوا أفضل حالاً بسبب ما يستفيدونه من ازدهار مكة المستمر... ولقد وجدت صناعات صغيرة في الحجاز، ولاسيما لتلبية حاجات البدو والحضر، وإن سمعنا عن سلع من الجلد فمصدرها الطائف، ولكن هذه الصناعات ليست مهمة في كتابة سيرة محمد لنعدّها عاملاً فعالاً" [١٩٠].

بينما نجد أتباع التفسير المادي للتاريخ يعضون بالنواجذ على أية إشارة من هذا النوع: صناعات جلدية، تجمعات عمالية لعصر الكروم وتخميرها!! وما شابه ذلك لكي يقيموا عليها تحليلا م التي تنطوي في تشنجها المدرسي الأعمى حتى نبوة الأنبياء وشعر الشعراء وحكمة الحكماء... وهم يصلون- من خلال ذلك- إلى

استنتاجات تصل حدّ التمحّل الذي يثير الاستغراب... و(وات) يرفض الانسياق وراء هذا التقليد مؤكداً نقائضه الحين تلو الحين، برغم أنه قد يمثل- بحد ذاته- تناقضاً مع عدد من أطروحاته التي أشرنا إليها قبل قليل... "إن المستضعفين" انتموا للإسلام متأثرين بقلقهم الخارجي والداخلي أكثر من تأثرهم بأي نفع اقتصادي أو سياسي... وليس غريباً أن بعض الأشخاص قد دفعهم إلى الإسلام النواحي السياسية والاقتصادية فيه، ولا يبدو- مع ذلك- أن عددهم كان كبيراً"[١٩١].

وعلى أية حال فإن (وات) الذي دعا في مقدمة كتابه إلى الاهتمام الواسع بالعامل المادي في تفسير الوقائع التاريخية، لم يسمح لنفسه بأن يذهب مع المقولة إلى ـاية المدى، متخطياً كل حواجز المنطق والواقعة التاريخية وتعقيدات الدور البشري في التاريخ... وبذلك أثبت أنه أكثر موضوعية من جل الذين أغراهم الدافع المنظور فوقعوا أسرى حشد من الأخطاء...

لكنه بصدد عوامل الشد الأخرى في مكونات العقل الغربي، لم يستطع أن يحقق (التحرر) أو (التوازن) نفسه، فوقع أكثر من مرة في دائرة (سوء الفهم) إن لم نقل في مظنة الأخطاء .

المحصلة النهائية التي يمكن أن نصل إليها من خلال التعامل مع دراسات المستشرقين، أياً كان موقعهم، أنه لا يمكن لهذه الدراسات- على الإطلاق- (وبالتأكيد العقلي، غير الانفعالي، على هذه العبارة الأخيرة) أن ترقى إلى مستوى السيرة فتكون قديرة على التعامل معها، والتوغل في نسيجها، وإدراك بنيتها بعمق، ورسم الصورة الموضوعية العادلة لها...

ذلك أن هناك أكثر من خلل في (منهج العمل)، ولن يتمخض هذا الخلل إلا عن حشود من نقاط سوء الفهم والأخطاء على مستوى الموضوع... الأخطاء التي تنتشر كالبثور على جسد السيرة المترع صحة وتماسكاً وعافية، فتشوهه وتنثر على صفحاته البقع والشروخ...

نعم... ثمة فرق بين مستشرق وآخر... ونحن إذا قارنا (وات) بـ(لامانس) مثلاً، أو حتى بفلهاوزن، وجدنا هوة واسعة تفصل بين الرجلين... يقترب أولهما ويقترب حتى ليبدو أشد إخلاصاً لمقولات السيرة من أبناء المسلمين أنفسهم... ويبعد ثانيهما ويبعد حتى ليبدو شتّاماً لعّاناً وليس باحثاً جاداً يستحق الاحترام...

ومع ذلك فهو فرق في الدرجة وليس في النوع... فها نحن نقف بعض الوقت عند كتاب (محمد في مكة) لأكثر المستشرقين حيادية كما أكد هو نفسه في مقدمته وكما قيل عنه، ولنتذكر عبارات المستشرق البريطاني (غب) ونشير كذلك إلى عبارات المستشرق الفرنسي (مكسيم رودنسن): "من النادر أن ترى عالماً لا يهتم فقط بجمع مواد بحثه، بل يطرح الأسئلة على نفسه ويجيب عليها بصورة علمية، يضاف إلى ذلك أمانة علمية شديدة تصدر عن فكر لا حيلة له أمام الحقيقة. هذا الانفتاح الفكري، وتلك الأمانة العلمية، وهذه المهارة في الكشف عما هو أصيل وجوهري جعل من كتابه عن محمد حدثاً تاريخياً في الدراسات عن نبي الإسلام"[١٩٢].

نقف أمام هذا الكتاب فإذا بنا نقع على بعض جوانب الخلل في منهج العمل في حقل السيرة: نزعة نقدية مبالغ فيها تصل حد النفي الكيفي وإثارة الشك حتى في بعض المسلمات، تقابلها نزعة افتراضية تثبت بصيغ الجزم والتأكيد ما هو مشكوك بوقوعه أساساً... وإسقاط للتأثيرات البيئية المعاصرة، وإعمال للمنطق الوضعي في واقعة تكاد تستعصي على مقولات البيئة وتعليلات العقل الخالص...

ونستطيع أن نخلص من هذا كله إلى أنه ليس بمقدور أي مستشرق على الإطلاق، مهما كان من اتساع ثقافته، واعتدال دوافعه، وحياديته، ونزوعه الموضوعي، إلا أن يطرح تحليلاً للسيرة لابد أن يرتطم، هنا أو هناك، بوقائعها وبديهيا ا ومسلما ا، ويخالف بعضاً من حقائقها الأساسية، ويمارس- متعمداً أو غير متعمد- تزييفاً لروحها وتمزيقاً لنسيجها العام .

الهوامش

(١) انظر على سبيل المثال: مونتغمري وات: محمد في مكة، الصفحات ١٦٦-١٧٨، ١٨٣-١٨٩، ٢٣٣-٢٣٥.

(٢) المرجع السابق ص ٥-٦.

(٣) من تعليق جب الذي اعتمده الناشر على غلاف كتاب (محمد في مكة).

(٤) انظر كتاب (فصول في المنهج والتحليل) للمؤلف، فصل (حول تداول السلطة في العصر الأموي).

(٥-١٥) عن النصوص السابقة، ولمزيد من التفاصيل: انظر د.محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ص ٥٠٧-٥٢١، ليوبولد فايس (محمد أسد): الإسلام على مفترق الطرق ص٦٠ فما بعد، عمر فروخ ومصطفي الخالدي: التبشير والاستعمار في البلاد العربية، توفيق الحكيم: تحت شمس الفكر ص ١٨ فما بعد، مجلة البلاغ الكويتية، عدد ٥٨ ص ١٢، مجلة البعث الإسلامي الهندية، عدد ٩ السنة الثامنة.

(١٦) د. جواد على: تاريخ العرب في الإسلام جزء ١ ص ٩-١١.

(١٧) حياة محمد، المقدمة ص ٨-١١.

(١٨) انظر: جواد على، تاريخ العرب ٧٨/١ وهوامشها.

(١٩) تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الإسلام ص ١٣٥-١٣٧.

(٢٠) محمد في مكة ص ٩٤.

(٢١) تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٥٣-٥٤.

(٢٢) تاريخ اليهود في بلاد العرب ص ١٤٥-١٤٦.

(٢٣) تاريخ العرب في الإسلام ٨/١-١١.

(٢٤) محمد رسول الله، المقدمة ص٢٧-٢٨، ٤٣-٤٤.

(٢٥) تاريخ العرب في الإسلام ٩٥/١.

(٢٦) محمد رسول الله، المقدمة ص ٤٣-٤٤.

(٢٧) الدولة العربية وسقوطها ص٤.

(٢٨) يستشهد أرنولد بالآيات التالية: سورة ٣٦ آية ٦٩- ٧٠ سورة ٢١ آية ١٠٧- سورة ٢٥ آية ١- سورة ٢٤ آية ٧- سورة ٦١ آية ٩... إلى آخره...

(٢٩) The Caliphate: pp.٤٣-٤٤ وكايتاني آخر من يؤيد هذا الرأي Annali dell Islam V-٣٢٣-٣٢٤ عن ارنولد: الدعوة إلى الإسلام هامش ٢ ص ٤٩-٥٠.

(٣٠) المرجع نفسه ص ٤٨.

(٣١) نفسه، هامش ١ ص ٤٨.

(٣٢) نفسه، هامش ١ ص ٥٤.

(٣٣) نفسه، هامش ٢ ص ٥٢.

(٣٤) نفسه، ص ٦١-٦٢ وانظر بالتفصيل جولد زيهر في مؤلفه: .Muhammedanishe Stidien, V,L,I

(٣٥) تاريخ العرب في الإسلام. ٩/١-١١.

(٣٦) المستشرقون الناطقون بالإنكليزية، مجلة The Muslim World عدد تموز سنة ١٩٦٣، ترجمة د.محمد فتحي عثمان، عن د.محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث ص٥٩٣-٦٠١.

(٣٧) نفسه.

(٣٨) تاريخ الشعوب الإسلامية ص٤٧.

(٣٩) نفسه ص٥٢.

(٤٠) الدولة العربية وسقوطها ص١٥-١٦.

(٤١) Mohammed and the Rise of Islam, pp. ٢٦٢-٦٣.

(٤٢) ابن هشام: تهذيب ص ٢١١-٢١٢، الواقدي: المغازي: ص٤٤١-٤٤٢.

(٤٣) تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٤٤.

(٤٤) تاريخ العالم للمؤرخين ١١/٨.

(٤٥) انظر بالتفصيل: عبد العزيز الدوري ورفاقه: تفسير التاريخ ص١٤-١٦.

(٤٦) بندلي جوزي (١٨٧١-١٩٤٢م) نصراني من أهل القدس، تخصص في قازن باللغات السامية والدراسات الشرقية، وتولى التدريس في معهد الرهبان ثم في جامعة قازان ثم في جامعة باو إلى أن توفى، وقد عده المستشرقون الروس مرجعاً من مراجعهم: (عن كتاب نجيب العقيقي: المستشرقون ٩٣١/٣).

(٤٧) أي تفاهم هذا؟ وفي أي مكان وزمان تم؟ وأية رواية أوردته؟ وفي أي مصدر على الإطلاق؟

(٤٨) هذا غاية ما يمكن أن يصل إليه مؤرخ من خروج على مستلزمات البحث العلمي، وعبث صريح بالوقائع التاريخية، وإلا ففي أي زمان ومكان وضعت

هذه الشروط، وأين هي من شروط صلح الحديبية التي تواترت بنصوصها الحرفية في كافة المصادر والمراجع.

(٤٩) من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام، ص ٤٩-٥٠.

(٥٠) نفسه، ص ٥١-٥٢.

(٥١) نفسه، ص ٤٤-٤٥.

(٥٢) يمكن الرجوع في هذا ا ال لكتاب للمؤلف بعنوان (دراسة في السيرة).

(٥٣) محمد في مكة: ص٦٦.

(٥٤) انظر: دراسة في السيرة للمؤلف ص ٢٧١-٢٧٢ (الطبعة الخامسة المنقحة).

(٥٥) ١/١٠١/٧٠-٧٤.

(٥٦) ٣/١٢١.

(٥٧) ذيب ص ٣١-٣٣.

(٥٨) طبقات ١/١/٧٠-٧٤.

(٥٩) انساب الأشراف ١/٨١-٨٢

(٦٠) محمد في مكة ص ٧٣.

(٦١) نفسه.

(٦٢) نفسه ص ٩٣.

(٦٣) نفسه ص ٩٣.

(٦٤) أي ضمني وعصرني.

(٦٥) أي رجع بالآيات أو القصة.

(٦٦) البخاري: تجريد ٦/١-٧ (طبعة سنة ١٩٣١م).

(٦٧) محمد في مكة: ص ١٤٤.

(٦٨) نفسه ص ١٤٥-١٤٦.

(٦٩) نفسه ص ٢٢٢.

(٧٠) نفسه ص ٢٦٧.

(٧١) نفسه ص ١٧١.

(٧٢) نفسه ص ٢٣١.

(٧٣) نفسه ص ٢٣٢.

(٧٤) نفسه ص ٢٣٢-٢٣٣.

(٧٥) نفسه ص ١٩٠-١٩١.

(٧٦) نفسه ص ١٩٢.

(٧٧) البلاذري: أنساب ١٥٨/١.

(٧٨) نفسه ١٥٨/١-١٥٩..

(٧٩) نفسه ١٧٨/١.

(٨٠) دروزة:سيرة الرسول ٢٨٣/١-٢٨٤.

(٨١) ابن هشام: ـذيب ص٧٢، البلاذري: أنساب ١٩٧/١.

(٨٢) محمد في مكة ص ١٨٢-١٨٩.

(٨٣) نفسه ص١٦٢.

(٨٤) انظر: العنكبوت ١-٢٣، البروج١٠، القصص ٥٧، الزمر١٠، النحل ٤١، ١١٠.

(٨٥) د. صالح أحمد العلي: محاضرات في تاريخ العرب ٣٦٨/١.

(٨٦) البلاذري: أنساب ٢٠٥/١-٢٠٦.

(٨٧) محمد في مكة ص ٢١٣-٢١٤.

(٨٨) انساب ١١٥/١-١١٦.

(٨٩) ذيب ص ٦٤-٦٧.

(٩٠) تاريخ ٣٣٢/٢-٣٣٣.

(٩١) ذيب ص ٦٤-٦٧.

(٩٢) طبقات ١٣٥/١/١.

(٩٣) محمد في مكة ص ٢١٤.

(٩٤) نفسه ص ٢٣٧.

(٩٥) يشير بذلك إلى الآية ٢١ من سورة الانشقاق ﴿وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ القُرْآنُ لاَ يَسْجُدُونَ﴾.

(٩٦) نفسه ص ٢١١.

(٩٧) يشير وات بذلك إلى الآيات القرآنية التي تتحدث عن سماع الجن للقرآن الكريم في سورة الأحقاف ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَراً مِنَ الجِن يَسْتَمِعُونَ القُرْآنَ فَلَما حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا فَلَما قُضِيَ وَلَوْا إِلَى قَوْمِهِم منذِرِينَ (٢٩) قَالُوا يَا قَوْمَنَا إِنا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى مُصَدقاً لمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِي إِلَى الحَق وَإِلَى طَرِيقٍ مسْتَقِيمٍ﴾ انظر الآيات ٢٩-٣٠ سورة الأحقاف.

(٩٨) محمد في مكة: ص ٢١٧.

(٩٩) نفسه.

(١٠٠) نفسه ص ١٨١.

(١٠١) محمد في مكة: ص ١٦٦-١٧٢.

(١٠٢) نفسه ص ١٧٦-١٧٧.

(١٠٣) سيد قطب: في ظلال القرآن جزء ٢٧ ص ٦٣٤-٦٣٦، ا لمد السابع، ط5(دار إحياء التراث العربي، بيروت- ١٩٦٧م).

(١٠٤) الأنعام ٧١.

(١٠٥) محمد في مكة ص ١٧٤-١٧٥.

(١٠٦) انظر المرجع السابق ص ٨٥-٨٧.

(١٠٧) نفسه ص ٨٥-٨٦.

(١٠٨) نفسه ص ٧٥.

(١٠٩) نفسه.

(١١٠) نفسه ص ٩٣.

(١١١) النحل ١٠٣.

(١١٢) يونس ٣٧.

(١١٣) الأنعام ٩٢، وانظر: البقرة ٤١، ٩١، ٩٧، ١٠١، آل عمران ٣، ٣٠، ٨١، يوسف ١١١، الأحقاف ١٢، ٣٠، النساء ٤٧، المائدة ٤٦، ٤٨، فاطر ٣١.

(١١٤) محمد في مكة.

(١١٥) نفسه.

(١١٦) نفسه، المقدمة ص ٩-١٠.

(١١٧) نفسه، المقدمة ص٩.

(١١٨) نفسه.

(١١٩) نفسه، المقدمة ص ١٠-١١.

(١٢٠) نفسه، المقدمة ص ١١-١٢.

(١٢١) نفسه ص ٢١٣.

(١٢٢) نفسه ص ١٦٣.

(١٢٣) نفسه.

(١٢٤) نفسه ص ١٧٧.

(١٢٥) نفسه ص ٢٣٢.

(١٢٦) نفسه ص ١٦٦.

(١٢٧) عن الدعوة إلى ضرورة اعتماد منهج معتدل إزاء الرواية التاريخية انظر كتاب (فصول في المنهج والتحليل) للمؤلف وكتاب آخر قيد النشر بعنوان (حول منهج التاريخ الإسلامي).

(١٢٨) محمد في مكة، المقدمة ص٥.

(١٢٩) نفسه.

(١٣٠) نفسه، المقدمة ص٦.

(١٣١) نفسه ص ١٢-١٣.

(١٣٢) نفسه، المقدمة ص١٣.

(١٣٣) نفسه، المقدمة ص ١١-١٢.

(١٣٤) الإسراء ١٠٦.

(١٣٥) محمد في مكة ص ١٧٠.

(١٣٦) الأعراف ٥٩.

(١٣٧) الأعراف ٦٥.

(١٣٨) الأعراف ٧١.

(١٣٩) الأعراف ٧٣.

(١٤٠) الأعراف ٨٥ وانظر: هود ٥٠، ٦١، ٨٤، النمل، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤.

(١٤١) هود ٥٤.

(١٤٢) النحل ٢.

(١٤٣) النحل ٥١.

(١٤٤) الأنبياء ٢٥.

(١٤٥) التوبة ١٢٩.

(١٤٦) ارعد ٣٠.

(١٤٧) الكهف ١١٠.

(١٤٨) الأنبياء ١٠٨.

(١٤٩) القصص ٨٨.

(١٥٠) ص ٦٥.

(١٥١) محمد ١٩.

(١٥٢) المزمل ٩.

(١٥٣) البقرة ١٣٣.

(١٥٤) التوبة.

(١٥٥) البخاري تجريد ١٣/١ (طبعة سنة ١٩٣١).

(١٥٦) محمد في مكة: ص ٢٠٣.

(١٥٧) نفسه ص ٢٠٥.

(١٥٨) نفسه ص ٢٠٠.

(١٥٩)الأنعام ٩٠.

(١٦٠) يوسف ١٠٤.

(١٦١) الأنبياء ١٠٧.

(١٦٢) الفرقان ١.

(١٦٣) ص ٨٧.

(١٦٤) القلم ٥٢.

(١٦٥) التكوير ٢٦-٢٧.

(١٦٦) سبأ ٢٨.

(١٦٧) محمد في مكة ص ٢٢٣.

(١٦٨) نفسه ص ٢١٩.

(١٦٩) نفسه ص ١٧٧.

(١٧٠) نفسه ص ١٧٧-١٧٨.

(١٧١) نفسه ص ٢١٤.

(١٧٢) نفسه ص ٢١٥.

(١٧٣) نفسه ص ٢٣٨-٢٣٩.

(١٧٤) نفسه، المقدمة ص ٦-٧.

(١٧٥) نفسه ص ١٦٠.

(١٧٦) محاضرات في تاريخ العرب ٣٣٨/١.

(١٧٧) محمد في مكة ص ١٥٨.

(١٧٨) انظر سورة الزخرف ٢٢-٢٣، هود ١١٦، المزمل ١١-١٢، الإسراء ١٦، الواقعة ٤١، الحاقة ٢٥-٢٩، الهمزة ١-٤، سبأ ٣١-٣٧، غافر ٤٧-٤٨، إبراهيم ٢١، الأحزاب ٦٦-٦٧، الأعراف ٣٦-٤٠، الفرقان ٢١، الأنعام ١٢٢، الجاثية ٣١، الجن ٢٤، النازعات ٢٨-٢٩، النبأ ٢١-٢٢، وانظر: صالح أحمد العلي: محاضرات ٣٥٧/١-٣٥٩.

(١٧٩) دروزة: سيرة الرسول ١٦٥/١.

(١٨٠) محمد في مكة ص ١٦٣-١٦٤.

(١٨١) نفسه ص ١٩٦.

(١٨٢) انظر ابن هشام: تهذيب من ٨٩-٩١ن الطبري: تاريخ ٣٤١/٢-٣٤٣، البلاذري أنساب ٣٣٥/١-٣٣٦، ابن سعد: طبقات ١٤١/١/١، ابن الأثير: الكامل ٨٧/٢-٩٠.

(١٨٣) محمد في مكة ص ٢٢١.

(١٨٤) نفسه ص ١٣٤ وانظر كذلك ص ١٣٥.

(١٨٥) نفسه ص ١٦٢.

(١٨٦) نفسه: ص ١٦٤-١٦٥.

(١٨٧) نفسه ص ٢١٦.

(١٨٨) نفسه ص ٢٣٩-٢٤٠.

(١٨٩) انظر: ارنولد توينبي، دراسة في التاريخ ٤٣٩/٣، ٤٤٥، ٤٥٣-٤٥٤.

(١٩٠) محمد في مكة ص ١٩-٢٠.

(١٩١) نفسه ص ١٦٤.

(١٩٢) من تعليق رودنسن الذي اعتمده الناشر على غلاف كتاب (محمد في المدينة).

المستشرقون وموقفهم من نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم [1]

(١) هذا البحث مأخوذ بتصرف عن الدكتور / جعفر شيخ أدريس، منهج مونتغمري وات في دراسة نبوة محمد –صلى الله عليه وسلم- .

هل كان محمد صادقاً في قوله إنه رسول الله ؟

وهل القرآن كلام الله حقاً ؟

وما طبيعة الوحي المحمدي ؟

وما العلاقة بين القرآن وبين وعي محمد –صلى الله عليه وسلم-؟

وبينه وبين البيئة التي عاش فيها محمد -صلى الله عليه وسلم-.

هذه أهم الأسئلة التي حاول الإجابة عليها المستشرق البريطاني مونتجمري وات فيما يتعلق بنبوة الرسول ﷺ في ثلاثة من كتبه هي التي سنقصر الحديث على جوانب منها في هذا البحث الذي قسمناه ثلاثة أقسام:

منهج مونتجمري وات في معالجة القضية:

يبدأ وات مقدمة كتابه "محمد بمكة" بفقرة عنوا ا: "الموقف"، أي الموقف الذي يلتزمه في بحثه فيقول: "إن هذا الكتاب سيهتم به ثلاثة أنواع على الأقل من القراء: أولئك الذين يهتمون بالموضوع باعتبارهم مؤرخين وأولئك الذين يقبلون عليه باعتبارهم مسلمين والذين يقبلون عليه باعتبارهم نصارى، ولكنه على كل حال موجه أساساً إلى المؤرخين. وقد حاولت أن ألتزم الحياد في القضايا المختلف فيها بين الإسلام والمسيحية، مثلاً لكي أتجنب الحكم على القرآن بأنه كلام الله أو ليس بكلامه فقد تجنبت حين الإشارة إلى القرآن استعمال عبارتي "قال الله"، أو "قال محمد"، فلم أقل إلا "قال القرآن" إنني لا أعتقد أن الإنصاف التاريخي ينطوي على نظرة مادية وإنما أكتب باعتباري موحداً[١].

ثم يعترف بأن نظرته الأكاديمية هذه لا تكفي، ويدعو المسيحيين لاتخاذ موقف ديني من محمد، ويقول إن كتابه وإن كان ناقصاً من هذا الجانب إلا "أنني أزعم أنه يضع بين أيدي المسيحيين المادة التاريخية التي يجب اعتبارها في تحديد الحكم الديني[٢].

ثم يطمئن قراءه المسلمين بأنه قد حاول مع التزامه بقواعد البحث التاريخي الغربية ألا يقول شيئاً يقتضي "رد أي من مبادئ الإسلام الأساسية". ويؤكد أنه "ليس من الضروري أن تكون هناك هوة لا يمكن اجتيازها بين هذه البحوث الغربية والعقيدة الإسلامية" وإذا كانت بعض النتائج التي توصل إليها الباحثون الغربيون غير مقبولة للمسلمين فربما كان السبب أن هؤلاء الباحثين لم يلتزموا دائماً بقواعد بحثهم وأن نتائجهم هذه تحتاج إلى مراجعة حتى من الوجهة التاريخية البحتة. ولكن ربما كان صحيحاً أيضاً أن هنالك مجالاً لإعادة صياغة المبادئ الإسلامية من غير تغيير في جوهرها.

هكذا يوجز لنا وات موقفه أو منهجه في دراسة السيرة النبوية ثم يعود إلى الحديث عنه في ثنايا كتابه هذا وكتابيه الآخرين إما بتكرير ما قال أو تفصيله أو زيادته.

فهو يكرر في أحدهما القول بأنه محايد بين القول بأن القرآن كلام الله أو أنه من محمد أو أنه فعل إلهي صادر بوساطة شخصية محمد، لأن هذه الآراء خارجة عن مجال المؤرخ وأنه قد حاول- مجاملة للمسلمين- أن لا يقول شيئاً فيه إنكار لشيء

من معتقدا م الأساسية. ولذلك درج على استعمال عبارة "قال القرآن" بدلاً من "قال محمد" ولكنه يحذرنا من أنه إذا قال عن كلام أنه أوحي إلى محمد فإن هذا لا يعني أنه يعتقد بأن القرآن كلام الله[٣].

وأما الكلام عن البحث العلمي وأنه لا يقتضي الالتزام بالنظرة المادية فإنه يفصله في كتابه (الوحي الإسلامي في العالم الحديث)[٤]، حيث يقول إن مقصوده بالنظرة العلمية هو العقلية الحديثة القائمة على إنجازات العلم وعلى الاعتقاد بإمكانية تطبيق طرقه في مجالات كثيرة. ولكنه ليس مع الذين يذهبون إلى أبعد مما تقتضي النظرة العلمية ويتخذون العلم ديناً قادراً على إعطاء الإنسان حلولاً لكل أسئلته العميقة، ويقول إن الموقف الذي يتخذه في دراسته هو أننا ينبغي أن نقبل نتائج العلم اليقينية. وكثيراً من نظرياته التي تحتمل الصدق، وأن نؤمن بصحة تطبيق المنهج العلمي على معظم مجالات الحياة، مستثنين مجالات أهمها مجال القيم، لأن القول بأنه لا منهج إلا المنهج العلمي يؤدي إلى نظرة علمانية للكون لا مجال فيها للقيم الدينية والخلقية[٥].

ويكرر اعتقاده بأن اتجاهات البحث العلمي الغربي لا يلزم أن تتعارض مع الإسلام وأنه من الممكن أن يجمع الإنسان بين الالتزام بمقتضيات هذا المنهج وبين قبول مخلص للإسلام وإن كان قبولاً غير ساذج[٦].

وأما قوله بأن الإنصاف التاريخي لا يعني الالتزام بالنظرة المادية فإنه يزيده وضوحاً، ويذكر من مسوغات كتابته عن سيرة الرسول أن اتجاهات المؤرخين منذ نصف قرن تقريباً قد طرأ عليها تغيير، فأصبح المؤرخون أكثر إدراكاً للعوامل المادية الكامنة وراء التاريخ. وهذا يعني أن المؤرخ الذي يعيش في نصف القرن العشرين يريد أن يسأل أسئلة كثيرة عن الجذور الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للحركة التي بدأها محمد، من غير أن يهمل أو يقلل من قيمة جوانبها الدينية والأيدولوجية". وأنه وإن كان يعتقد بأن هذه العوامل لا تحتم سير حركة التاريخ إلا أنه يعترف بأهميتها"[٧].

فالأستاذ وات يريد إذن أن يكتب باعتباره مؤرخاً منصفاً، مؤمناً بالله الواحد، ملتزماً الحياد في القضايا الدينية التي يختلف فيها الإسلام والمسيحية، ويقرر الحقائق التاريخية كما هي، ويرى أن التزام المنهج العلمي في البحث لا يقتضي الوصول إلى نتائج مناقضة للمعتقدات الإسلامية، ولا يقول قولاً يلزم عنه إنكار لشيء من

معتقدات المسلمين الأساسية، وهو وإن كان مؤمناً بأهمية العوامل المادية وباحثاً عنها، إلا أنه لا يعدّها المسيرة لحركة التاريخ، ولا يؤمن بالنظرة المادية إلى الحياة.

إن المسلم لا يكاد يطلب من باحث غير مسلم الالتزام بأكثر من هذا الذي ألزم وات به نفسه. ولعل بعض القراء يقول مستغرباً: حتى بحثه عن العوامل المادية لظهور الإسلام؟ وأقول نعم، مادام الباحث لا يلزم نفسه بأكثر من البحث عن هذه العوامل. ففرق بين البحث عنها والاعتقاد بأ ا لابد أن تكون موجودة وراء كل ظاهرة تاريخية. فليبحث المؤرخ غير المسلم عن هذه العوامل ثم ليقل بعد البحث- إن كان منصفاً- إنه لم يجد لها أثراً، ولعل هذا أن يدله على أنه أمام ظاهرة لا كالظواهر التي ألفها.

ولا يكتفي وات ببيان هذا المنهج الذي يراه صحيحاً ومنصفاً بل ينتقد المناهج التي درج على سلوكها الغربيون الذين كتبوا عن الرسول ﷺ فيقول: "منذ محاضرة كارلايل عن محمد في كتابه (الأبطال وعبادة الأبطال) أدرك الغرب أن الاعتقاد في إخلاص محمد تسنده حجة قوية، فاستعداده لأن يتحمل الأذى في سبيل معتقداته، والمستوى الأخلاقي الرفيع الذي اتصف به الرجال الذين آمنوا به واتخذوه إماماً، وعظمة المنجزات التي انتهي إليها، كل هذا ينم عن استقامته والافتراض بأن محمداً كان مدعياً يثير مشاكل أكثر مما يحلها. أضف إلى ذلك أنه لا أحد من الشخصيات التاريخية الكبيرة يقدر في الغرب تقديراً أدنى مما يقدر به محمد.

"إن الكتاب الغربيون يجنحون في معظم الأحيان إلى تصديق أسوأ ما يقال عن محمد، وحيثما كان التفسير السيئ لعمل من أعماله تفسيراً مقبولاً في الظاهر اعتبروه كذلك في الواقع. ولذلك يجب علينا ألا نكتفي بنسبة محمد إلى الأمانة واستقامة الغاية إذا كنا نريد ولو قليلاً من فهمه.

"وإذا كنا نريد تصحيح الأخطاء التي ورثناها من الماضي فينبغي أن نستمسك عند كل قضية بالاعتقاد بإخلاصه حتى يتبين لنا العكس بحجة قاطعة. وينبغي أن نتذكر أن الحجة القاطعة مطلب أصرم من الحجة التي تبدو في الظاهر معقولة، وأ ا لا تنال في مثل هذه الأحوال إلا بعسر"[٨].

مدى التزام منتجمري وات بالمنهج المُدعى:

إلى أي مدى التزم وات بهذا المنهج في دراسته لنبوة الرسول ﷺ؟

من مجموع ما يقرّ به وات يمكن أن نقول إن منطقه سار على نحو مما يلي:

١-أنا مؤمن بالله ولست مادياً ولا مشركاً.

٢-وأعتقد أن محمداً صادقاً فيما يقول وأمين.

٣-وأنه ظل محتفظاً بقواه العقلية إلى النهاية، فهو لم يكن إذن مريضاً بصرع أو غيره من الأمراض التي تقدح في قوى الإنسان العقلية.

٤-ومحمد الصادق الأمين الوافر العقل هذا يقول إنه رسول الله.

٥-ويقول إن القرآن وحي أوحاه الله إليه، وأنه إذن ليس من اختراعه ولا جاء نتيجة لتفكيره.

٦-لكن لا يلزم من صدق الإنسان أن يكون مصيباً فيما يقول بل يمكن أن يكون صادقاً ومع ذلك مخطئاً.

٧-إذن فمحمد مخطئ في ظنه أن القرآن وحي يأتيه من الخارج بوساطة ملك.

٨-وإذن فالقرآن صدر عن جهة من جهات نفسه وتلك الجهة هي (اللاشعور الجماعي).

ما يقوله وات في الفقرة (٦) صحيح، ولكن صحيح أيضاً أن الرجل المعروف بالصدق إذا قال كلاماً فينبغي أن يصدق إلا إذا قامت شواهد قاطعة تدل على أنه أخطأ، ويمكن حصر هذه الشواهد فيما يلي:

- أن يكون ما قاله مخالفاً لصريح المعقول كأن يقول كلاماً متناقضاً.

- أن يكون ما يحكيه مخالفاً لأمر حسي مشاهد. أو لأمر يستنتج استنتاجاً عقلياً صحيحاً من الحقائق المشاهدة.

- أن يكون مخالفاً لما قرره عدد من الناس في مثل أمانته واتلعوا على ما اطلع عليه فتصديقهم أولى من تصديقه، بل إذا وجد واحد من هذا النوع أوجب الوقوف عن تصديق الأول حتى يترجح صدق أحدهما بأسباب أخرى.

لكن وات لا يذكر شيئاً من هذا صراحة.

لو كان وات ملحداً لقلنا إن سبب تخطئته لمحمد هو اعتقاده بعدم وجود الخالق ولكن وات يقول إنه معترف بوجود الخالق، فما هي إذن أسبابه في عدم تصديق محمد ﷺ ؟

- أيقول إن الله موجود لكنه لا يرسل رسلاً ولا يـ ل كتباً ولا يوحي إلى مخلوق ؟

- أم يقول إن الوحي الذي ادعاه محمد مخالف لوحي الأنبياء قبله ؟

- أم يقول إن الرسالة التي جاء ا لا يمكن أن تكون من عند الله ؟ .

إن وات لا يصرح بشيء من هذا بل يقفز من القول بإمكانية الخطأ إلى افتراض الخطأ ثم إلى اعتقاده .

لقد أوقع الكاتب نفسه في ورطة إذ ادعى الالتزام بمنهج يقوده حتماً إلى نتيجة لا يريد الالتزام ا، ولذلك اضطربت حججه وتلجلج كلامه.

وقد كان بإمكانه أن يختار أحد طرق ثلاثة:

- فإما ألا يدعي الالتزام ذا المنهج الذي ذكره.

- أو يلتزم به ويتحاشى الحديث عن نبوة الرسول ﷺ.

- أو يلتزم به ويقبل نتيجته فيعلن أن محمداً رسول الله حقاً.

ولكنه لم يفعل شيئاً من ذلك بل ناقض نفسه فادعى منهجاً والتزم عكسه.

وإليك أهم النظريات أو التخرصات التي قال ا والنتائج التي استنتجها منها.

ماذا رأى الرسول في بداية الوحي ؟

ترجم الكاتب ما رواه الطبري بسنده إلى الزهري عن عروة بن الزبير عن عائشة في كيفية بدء الوحي وقسم هذه الرواية إلى فقرات أعطى كلا منها حرفاً ثم نقل ما رواه بالسند نفسه عن فترة الوحي وفعل الشيء نفسه. ولكي تسهل مناقشة الكاتب فقد تابعته في هذا التقسيم والترقيم.

(أ) ...... سمعت النعمان بن راشد، يحدث عن الزهري عن عروة عن عائشة أ ا قالت كان أول ما ابتدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة، كانت تجئ مثل فلق الصبح.

(ب) ثم حبب إليه الخلاء، فكان بغار حراء يتحنث فيه الليالي ذوات العدد قبل أن يرجع إلى أهله، ثم يرجع إلى أهله فيتزود لمثلها، حتى فجأه الحق فأتاه فقال يا محمد أنت رسول الله.

(ج) قال رسول الله ﷺ فجثوت لركبتي وأنا قائم، ثم زحفت ترجف بوادري، ثم دخلت على خديجة فقلت زملوني زملوني حتى ذهب عني الروع، ثم أتاني فقال يا محمد أنت رسول الله.

(د) قال فلقد هممت أن أطرح نفسي من حالق جبل، فتبدى لي حين هممت بذلك فقال: يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله.

(هـ) ثم قال أقرأ قلت ما أقرأ قال فأخذني فغتني ثلاث مرات حتى بلغ مني الجهد ثم قال: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾ [1] فقرأت.

(و) فأتيت خديجة فقلت لقد أشفقت على نفسي، فأخبر ا خبري فقالت أبشر فوالله لا يخزيك الله أبداً. والله إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتؤدي الأمانة، وتحمل الكل، وتقرى الضيف، وتعين على نوائب الحق.

(ز) ثم انطلقت بي إلى ورقة بن نوفل بن أسد قالت أسمع من ابن أخيك فسألني فأخبرته خبري. فقال هذا الناموس الذي أنزل على موسى بن عمران، ليتني فيها جذع، ليتني أكون حياً حين يخرجك قومك، قلت أمخرجي هم؟ قال: نعم، إنه لم يجئ رجل قط بما جئت به إلا عودي ولئن أدركني يومك أنصرك نصراً مؤزراً [9].

(ح) ثم كان أول ما نزل من القرآن ﴿**ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ**﴾ و ﴿**يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنذِرْ**﴾ [2] و﴿**وَالضُّحَى وَاللَّيْلِ إِذَا سَجَى**﴾[3] .

(ط) عن الزهري قال فتر الوحي عن رسول الله ﷺ فترة، فحزن حزناً شديداً، جعل يغدو إلى رؤوس شواهد الجبال ليتردى منها فكلما أوفي بذروة جبل تبدى له جبريل فيقول إنك نبي الله فيسكن لذلك جأشه وترجع إليه نفسه.

---

(١)سورة العلق: آية ١

(٢)سورة المدثر: آية ١-٢

(٣)سورة الضحى: آية ١-٢

(ي) فكان النبي ﷺ يحدث عن ذلك قال "فبينما أنا أمشي يوماً إذ رأيت الملك الذي كان يأتيني بحراء، على كرسي بين السماء والأرض، فجئثت منه رعباً فذهبت إلى خديجة فقلت زملوني".

(ك) فزملناه- أي دثرناه- فأنزل الله عز وجل ﴿**يا أيها المدثر قم فأنذر وربك فكبر وثيابك فطهر**﴾ [1].

(ل) قال الزهري فكان أول شيء أنزل عليه ﴿**اقرأ باسم ربك الذي خلق**﴾ حتى بلغ ﴿**ما لم يعلم**﴾ [2].

بدأ الكاتب تعليقاته بقوله: "لا توجد أسباب جيدة للشك في المسألة الأساسية للفقرة (أ) وهي أن تجربة محمد النبوية بدأت بالرؤيا الصادقة"، وترجم الرؤيا الصادقة بكلمة Vision ثم قال "هذا شيء مختلف جداً عن الرؤيا المنامية"، وهذا خطأ لاشك فيه لأن الرؤيا الصادقة هي الرؤيا المنامية، ومن الأدلة القاطعة على ذلك أن حديث الطبري هذا رواه البخاري أيضاً في أول صحيحه فقال: "حدثنا يحيى بن بكير حدثنا الليث عن عقيل عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أم المؤمنين أ ا قالت: أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح".

ثم يقول: "إن الرؤى Visions ذكرت أيضاً في الفقرة (ب) و (ي) أما الفقرة (ب) فتقول "حتى فجأه الحق فأتاه فقال يا محمد... الخ" وأما الفقرة (ي) ففيها "إذ رأيت الملك الذي كان يأتيني بحراء".

والحديث هنا عن رؤية عين حقيقية ثم يقول إن العبارة المذكورة في الفقرة (أ) تؤيد ما نستفيده من سورة النجم وما يمكن أن نستنتجه من كلمات لمحمد (ﷺ) ثم يذكر آيات النجم التي تبدأ بقوله تعالى ﴿**والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى**﴾ إلى قوله تعالى ﴿**لقد رأى من آيات ربه الكبرى**﴾ [3].

---

(١)سورة المدثر: آية ١-٤.

(٢)سورة العلق: آية ١-٥.

(٣)سورة النجم: آية ١ -١٨

ثم يقول: "إن تفسير المسلمين المعتاد لهذا هو أن الرؤى المذكورة هنا هي رؤية النبي لجبريل، ولكن هناك أسباب تدعو للقول بأن محمداً فسر في بداية ما رآه بأنه الله"[١١].

وهذه الأسباب هي:

(أ) أنه لم يرد ذكر لجبريل في القرآن إلا في العهد المدني.

(ب) أنه الذي يدل عليه السياق، إذ بغيره تكون العبارة ركيكة.

(ج) وأن عبارة "فجأه الحق" في الفقرة (ب) تؤيد ذلك إذ أن "الحق" أحد الطرق التي يشار ا إلى الله.

(د) وأن عبارة "ثم أتاني فقال" في الفقرة (جـ) يمكن حملها على هذا المعنى.

(هـ) وفي بعض روايات حديث الطبري عن جابر عن سورة المدثر لا يقول محمد أكثر من "سمعت صوتاً يناديني فنظرت حولي فلم أر أحداً فرفعت رأسي فإذا هو جالس على العرش"[١٢].

نناقش الكاتب دعاواه هذه فنقول:

أولاً: إنه خلط بين ثلاثة أمور هي الرؤى المنامية التي سبقت الوحي، ورؤيا جبريل وهو ينـزل باقرأ، ورؤيا جبريل على صورته الحقيقية. فزعم أن الرؤيا الصادقة ليست رؤيا منام، ثم فسر هذه الرؤيا بأ ا المشار إليها في سورة النجم، ثم زعم أن المقصود بما رآه محمد هو الله تعالى، ثم ذهب يتمحل لذلك بعض الأسباب. فذكر أولاً أن جبريل لم يذكر في السور المكية، وهو يعني بالطبع أن كلمة جبريل لم ترد في هذه السور، وألا فهو يعلم أنه وردت في هذه السور ضمائر وأوصاف يقول المسلمون "إن المقصود ا جبريل" ولكنه لا يريد أن يتابعهم في ذلك، بل يتابع كارل ارنز الذي يقول أن عبارة (رسول كريم) المذكورة في سورة التكوير كانت في أول الأمر مطابقة لكلمة "الروح" وذلك لأن جبريل لا يذكر في السور المكية وإنما تذكر الملائكة بصيغة الجمع فقط كمـا في الآيـة: ﴿**تنزلُ الملائكةُ والروحُ فيها**﴾[١] والآية ﴿**نزلَ بِهِ الروحُ الأمينُ**﴾ [١] ويرى أنّ كلام ارنز هذا يرافق رأيه في المقصود بالرؤية رؤية الله.

---

(١)سورة القدر: آية ٤ .

ولست أدري أسوء فهم هذا أم سوء قصد أم كلاهما!

نعم إن الرسول هو الروح، والروح ملك، وهو جبريل، وقول الله: ﴿**تنزلُ الملائِكَةُ والروحُ فِيها**﴾[٢] لا يفهم منه أن الروح شيء غير الملائكة بل هو من ذكر الخاص بعد العام وهو أسلوب عربي معروف له أمثلة كثيرة في كتاب الله تعالى.

إن وات و إرنز يريدان من قرائهما أن يفهما من كلمة (الروح) ما تفهم النصارى من هذه الكلمة، يريدان أن يقولا إن الروح هو الله ولكن هذا المعنى تأباه اللغة العربية ويأباه سياق الآيات القرآنية، إن المعنى اللغوي لكلمة الروح هو ما به تكون الحياة، ولذلك جعل اسماً لما تحصل به الحياة البدنية وهو روح الإنسان ولما تحصل به الحياة المعنوية وهو القرآن وسمى عيسى روحاً لأنه كان يحيى الموتى بإذن الله، وسمى جبريل روحاً لأنه كان يأتي بالقرآن، أما الآيات القرآنية فلم يرد فيها الروح اسماً من أسماء الله تعالى أو وصفاً له سبحانه، وإنما ورد بالمعاني التي ذكرناها آنفاً، ومما يدل على أن المقصود بالروح جبريل أن الله تعالى يقول ﴿**نزلَ بِهِ الروحُ الأَمِينُ**﴾[٣] ويقول ﴿**إِنهُ لَقَوْلُ رسُولٍ كَرِيمٍ**﴾[٤] فالروح الأمين هو الرسول الكريم، والله سبحانه وتعالى ليس رسولاً، وإنما هو مرسل، والمرسل إليه محمد فماذا يكون الرسول إذن إن لم يكن ملكاً؟ أما قوله تعالى ﴿**تنزلُ الملائِكَةُ والروحُ فِيها**﴾ [٥] فهي كما قدمت من ذكر الخاص بعد العام وهي كقوله تعالى: ﴿**تعْرُجُ الملائِكَةُ والروحُ إِلَيْهِ**﴾ [٦]والضمير في (إليه) راجع إلى الله سبحانه وتعالى فهل يقول عاقل إن الله يعرج مع الملائكة إلى نفسه)؟.

ثم لنفترض أنه لم يرد ذكر لجبريل في السور المكية فيكف يكون هذا دليلاً على أن ما رآه محمد ﷺ في بدء الوحي لم يكن جبريل إذا كان محمد نفسه يقول أن ما رآه

---

(١)سورة الشعراء: آية ١٩٣ .

(٢)سورة القدر: آية ٤ .

(٣)سورة الشعراء: آية ١٩٣ .

(٤)سورة التكوير: آية ١٩ .

(٥)سورة القدر: آية ٤.

(٦)سورة المعارج: آية ١٤.

كان جبريل؟ إن هذا لا يكون حجة إلا لإنسان لا يعتمد إلا ما جاء في القرآن الكريم وسلوك وات لا يدل على أنه كذلك.

أو إنسان يشك في صحة الرواية من جهة السند ووات يقول إنه لا فائدة من مناقشة السند(١٥).

أو إنسان يرى أن الرواية تناقض ما جاء في القرآن الكريم ووات لم يعطنا دليلاً على ذلك، وإذا أراد وات أن يساير هذا المنطلق فليقل إن الرجل الذي أوحى إليه بمكة لم يكن محمداً، لأن اسم محمد لم يذكر في السور المكية.

- ننتقل الآن إلى حجته الثانية وهي زعمه أن سياق آيات سورة النجم يدل على أن المرئي هو الله تعالى. فهو يقول أن كلمة (عبده) الواردة في قوله تعالى ﴿**فَأَوْحى إِلَى عَبْدِهِ ما أَوْحى**﴾ [1] لابد أن تعني (عبد الله)، والمسلمون متفقون على ذلك. ثم يقول ولكن هذا يجعل التركيب ركيكاً إلا إذا جعلنا (الله) هو الفاعل المضمر للأفعال(١٦). لعل وات فهم من الرأي الإسلامي الذي ينتقده أن جبريل هو فاعل (أوحى) الأولى و(أوحى) الثانية، وأن المقصود بالعبد هو محمد ﷺ فيكون المعنى على هذا الفهم. "فأوحى جبريل إلى عبده محمد ما أوحى جبريل" وهو كلام ركيك فعلاً بل باطل، ولكن الذي نجده في كتب التفسير هو أن المعنى فأوحى الله تعالى إلى عبده جبريل ما أوحى جبريل إلى محمد ﷺ.

- أما حجته الثالثة وهي أن عبارة "حتى فجأه الحق فأتاه فقال... مشا ة في المعنى لآيات النجم لأن كلمة الحق يقصد ا الله فقريب من الصواب لأن الذي فجأ الرسول ﷺ في الغار هو الملك كما أن الذي دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى هو أيضاً جبريل، غير أنه في حالتي سورة النجم جاء في صورته الحقيقية فسد الأفق. وأما قوله أن الحق يقصد به الله فصحيح أيضاً بمعنى أن الحق اسم من أسمائه تعالى ولكن كلمة الحق يوصف ا غيره سبحانه بل إن كل حق يوصف بأنه الحق كما في قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَلْبِسُوا الحَقَ بِالْبَاطِلِ**﴾[2] وقوله: ﴿**قَالُوا الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِ**﴾ [3].

---

(١)سورة النجم: آية ١٠ .

(٢)سورة البقرة: آية ٤٢ .

(٣)سورة البقرة: آية ٧١ .

والمقصود بالحق في هذا الحديث الحق الذي جاء به الملك وهو القرآن الكريم أو هو البشارة بأنه رسول الله ويؤيد هذا التفسير رواية البخاري التي تقول "حتى جاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك"[١٧].

قال ابن حجر "حتى جاءه الحق" أي الأمر الحق وقال "وسمي حقاً لأنه وحي من الله تعالى"[١٨].

- وشبهته الرابعة هي أن الفقرة (جـ) يمكن حملها على المعنى نفسه لأن ألفاظها تقول فقط: (ثم أتاني) فقال: يعني أن فاعل "أتاني" هو الله سبحانه وتعالى، والذي حمله على هذا التأويل المستكره للعبارة أنه قسم حديث عائشة وهو سياق واحد إلى فقرات ثم عدّ كل فقرة منها رواية مستقلة عن الأخرى[١٩].

والحق أن السياق واحد وأن فاعل (أتاني) هو فاعل (أتاه) في الفقرة السابقة فإذا استمسكنا بالفهم الصحيح قلنا إنه الملك، وإذا سايرنا وات قلنا أنه الله، وإذن فليس في هذه الفقرة شبهة جديدة يتعلق ا الكاتب.

- أما شبهته الخامسة فهي مثال عجيب للبعد عن المنهج العلمي. إن المنهج العلمي يقتضي أن يجمع الإنسان الروايات الخاصة بموضوعه ثم ينظر فيها فيختار أصحها سنداً ومتناً، ثم يجمع بين ما جاء فيها ما أمكنه ذلك لأن الروايات في الغالب يكمل بعضها بعضاً، وتعطي الذي يجمع بينها صورة أكمل مما تعطيه كل واحدة منها منفردة. أما الذي لا يكون مقصده الحق. بل مقصده أن يحرف الحق حتى يوافق هوى في نفسه، فإنه لا يفعل شيئاً من هذا، بل ينظر في الروايات المختلفة ويتخير منها ما يراه أقرب إلى موافقة هواه، ولذلك يكون أمره مضطرباً، فمرة يأخذ من الطبري ويدع ابن هشام والبخاري، وأخرى يأخذ من البخاري ويدع الطبري وهو بين يديه، وثالثة يختار من البخاري رواية ويترك أخرى، وهكذا فعل وات. فهو لكي يناقش مسألة بدء الوحي أخذ بروايات الطبري وترك ابن هشام، وعلل ذلك بأن روايات الزهري تمتاز بأ ا لم تعد كتابتها كما أعيدت كتابة روايات ابن هشام لتعطي سياقاً سلساً وإنما تجمع قطعاً من مصادر أولية كما وصلت إلى الزهري[٢٠].

والحقيقة فيما يبدو أنه إنما اختار روايات الزهري التي في الطبري لأنه لا ذكر في أولها للملك. والدليل على ذلك أنه ترك رواياته التي في صحيح البخاري وغيره والتي

فيها ذكر الملك، ثم عندما ذهب للبخاري أخذ حديثاً رواه عن غير الزهري عن أبي سلمة عن جابر ورك أحاديث كثيرة رواها بسنده عن الزهري عن أبي سلمة عن جابر، وذلك لأن أحاديث الزهري هناك فيها ذكر الملك فمنها حديث يقول "بينا أنا أمشي إذ سمعت صوتاً من السماء فرفعت بصري فإذا الملك الذي جاءني بحراء جالس على كرسي بين السماء والأرض"[٢١].

وحتى هذا الحديث الذي ليس فيه ذكر الملك أساء ترجمته- إما هو أو شيخه بِلّ "Bell" الذي أخذ الحديث عنه- فجعله أكثر موافقة لغرضه فقد ترجم الحديث كالآتي:

"I heard a voice calling me, and I looked all around but could see no one, then I looked above my head and there He was sitting upon the throne."[٢٢]

وترجمة هذه الترجمة هي:

"... سمعت صوتاً يناديني فنظرت حولي فلم أر أحداً ثم نظرت فوق رأسي فإذا هو هناك جالس على العرش".

والمرجع الذي يعطينا إياه لهذا الحديث هو البخاري الكتاب ٦٥ الرقم ٧٤ وبالرجوع إلى فتح الباري نجد الأحاديث الآتية في هذا الكتاب وتحت هذا الرقم:

... حدثنا رسول الله ﷺ قال "جاورت بحراء فلما قضيت جواري هبطت فنوديت فنظرت عن يميني فم أر شيئاً ونظرت عن شمالي فلم أر شيئاً ونظرت خلفي فلم أر شيئاً فرفعت رأسي فرأيت شيئاً [٢٣].

... قال رسول الله ﷺ جاورت في حراء فلما قضيت جواري هبطت فاستبطنت الوادي فنوديت، فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي فإذا هو جالس على عرش بين السماء والأرض"...

ثم حديث الزهري الذي نقلته آنفاً ثم حديث له آخر وفي كليهما ورد ذكر الملك فترجمته كلها ليست دقيقة، ولكن أهم تحريف فيها هو قوله "فإذا هو هناك جالس على العرش" فجعل العرش عرشاً معرفاً معهوداً وبذلك جعله أقرب إلى قوله تعالى

﴿**الرحْمنُ علَى العرْشِ اسْتوى**﴾[1] بينما الرواية تقول (على عرش) بالتنكير، وتصف العرش بأنه "بين السماء والأرض" وعرش الله تعالى لا يكون بين السماء والأرض، وإنما هو أعظم مخلوقاته وخارج أرضه وسماواته، والعرش الذي ذكر في هذه الرواية هو الكرسي المذكور في غيرها من الروايات.

وقد يتساءل القارئ الآن لماذا أصر الكاتب المستشرق كل هذا الإصرار على أنّ محمداً ﷺ فهم أولاً أن الذي رآه في بدء الوحي كان الله تعالى ولماذا أطلت أنا في الرد عليه... سترى الآن.

يقول الكاتب إنه إذا كان من الممكن جداً أن يكون ما ذكره هو تفسير محمد الأول لما رآه فإنه لا يمكن أن يكون تفسيره الأخير وأن هذا التفسير يتناقض مع آية ﴿**لاَ تُدْرِكُهُ الأَبصارُ**﴾[2].

ثم يقول إن سورة النجم تحتمل تفسيراً آخر هو أن ما رآه محمد إنما كان رمزاً لعظمة الله وجلاله لأن عبارة ﴿**لَقَدْ رأَى مِنْ آياتِ ربِهِ الكُبْرى**﴾ [3]لا تنطبق في العادة على رؤيا مباشرة لله وأن الآية ﴿**ما كَذَبَ الفُؤادُ ما رأَى**﴾ [4]التي ربما أضيفت مؤخراً- هكذا يزعم وات- توحي بتطور آخر لهذه النظرية؛ أي أنه بينما رأت العينان الآية والرمز فإن القلب رأى المرموز. فإذا كان محمد قد فسر أولاً ما رآه أنه رؤيا مباشرة لله فهذا يعني على الرغم من أن تفسيره هذا لم يكن عين الصواب، فإنه في جوهره لم يكن خطأ ربما كان من الأفضل إذن أن نترجم الآية "إن القلب لم يخطئ بالنسبة لما رآه الرجل" ذه الطريقة نتجنب القول بأن الرؤيا لجبريل وهذا يجعلها غير تاريخية ونتجنب مناقضة الرأي الإسلامي التقليدي بأن محمداً لم ير ربه[25].

فالكاتب لا يريد إذن أن يقول إن محمداً رأى جبريل لأن هذا يجعلها رؤية غير تاريخية، ماذا يعني هذا؟ أيعني أن وات لا يعدّ من التاريخ إلا ما كان أمراً حسياً؟ ألم

---

(١)سورة طه: آية ٥ .

(٢)سورة الأنعام: آية ١٠٣ .

(٣)سورة النجم: آية ١٨ .

(٤)سورة النجم: آية ١١ .

يقل لنا في بيان منهجه أنه مؤمن وليس مادياً؟ فما الذي حدث الآن؟ الواقع أن وات ككثير غيره من المستشرقين لا يتحدث عن الإسلام وينتقده إلا وهو ملتحف برداء العلمانية والمادية.

- قد تقول فلماذا إذن اختار أن يكون ما رآه محمد هو الله فهذا أكثر بعداً في نظر العلماني؟ وأقول اختاره لسبب جوهري هو التشكيك في أن القرآن وحي من الله وذلك بعدة وسائل منها:

أولاً: إن كل عاقل يفهم أن الله تعالى لا يرى عياناً في هذه الحياة الدنيا فإذا كان محمد قد ظن أن ما رآه كان الله فهذا يجعل رؤياه من قبيل "الهلوسة" والوهم والخيال.

ثانياً: إن محمداً يكون متناقضاً في كلامه فهو يقول أولاً إنه رأى الله ثم يقول أخيراً (لا تدركه الأبصار).

ثالثاً: إن محمداً عندما لاحظ خطأه اعتذر عنه بإضافة آية (ما كذب الفؤاد ما رأى).

رابعاً: إن محمداً لم يكن يعرف أن الله لا يرى وإنما تعلم ذلك من أهل الكتاب فيما بعد ولذلك غير رأيه وقال إنه رأى جبريل(٢٦).

هل ذهب محمد إلى حراء ولماذا؟ :

ذهب الرسول ﷺ إلى حراء فعلاً ؟ يقول وات "أنه ليس من غير المحتمل أن يكون قد ذهب، حسناً".

ولماذا ذهب؟ يقول ربما كانت هذه الطريقة لتفادى حر مكة للذين لا يملكون القدرة على الذهاب إلى الطائف! ثم يقول في السطر الذي يلي ذلك: "إن الحاجة إلى العزلة واستحسا ا يمكن أن يدل عليه الأثر اليهودي النصراني- كمثل الرهبان- أو أن يكون نتيجة تجربة شخصية قصيرة(٢٧).

وقبل أن يبين لنا أي هذين الدافعين المتباينين يرجح فإن وات ينتقل إلى الحديث عن موضوع التحنث، وذلك لأنه لا يكتب ليصل إلى حقيقة وإنما ليثير شكوكاً فحسب. إن كل المصادر التي أمامه وكل ما يعلم من سيرة الرسول يدله على أنه إنما كان يذهب للعبادة، وأن هذا النوع من الانقطاع للعبادة بحراء كان مما تحنث به

قريش في الجاهلية، فما الداعي لذكر احتمال الذهاب تفادياً للحر؟ ولماذا لم يكلف وات نفسه بالسؤال عن الطقس في جبل حراء أمختلف عن سائر مكة أم لا؟ ولماذا لم يسأل نفسه عن مساحة هذا الجبل الذي جعله مصيفاً للفقراء الذين لا يستطيعون الذهاب إلى الطائف وأين يجلس هؤلاء الفقراء المصطافون أتتخذ كل أسرة منهم لنفسها غاراً كما فعل النبي ﷺ أم ينصبون الخيام على سطح الجبل؟ ولماذا هذا الجبل بالذات ومكة كلها جبال؟ ولكنه سوء القصد يجعل الإنسان يرمي الكلام على عواهنه بغير علم ولا رَوية.

وأين الدليل بل أين الشبهة التي تجعل الإنسان يقول إن طلب العزلة كان نتيجة لأثر يهودي نصراني رهباني.

فيم كان يفكر محمد ﷺ قبل أن يوحي إليه ؟:

لا يجد الكاتب مادة تاريخية يعتمد عليها فيما يريد أن يقول هنا. إنه يريد أن يقول إن محمداً ﷺ كان متهيئاً نفسياً لأن يكون نبياً لأن هذا سيساعده في نظريته التي سنتعرض لها فيما بعد. وإذا كانت المادة التاريخية لا تسعفه بل تشهد بعكس ما يريد فلا عليه إذن من أن يفترض فروضاً تساير نظريته. يقول الكاتب "لابد أن محمداً كان واعياً منذ وقت مبكر من عمره بمشاكل مكة الاجتماعية والدينية. وكونه يتيماً جعله بلا شك أكثر إدراكاً للعلة الموجودة في ا تمع. أما نظرته الدينية فالمحتمل أ ا كانت نوعاً من التوحيد الغامض الموجود بين أكثر المكيين استنارة ولكن لابد أنه كان بالإضافة إلى ذلك يبحث عن نوع من الإصلاح في مكة وكل الأشياء في بيئته ستجتمع لتقترح أن هذا الإصلاح لابد أن يكون دينياً. ذه الحالة العقلية تعمد محمد فيما يبدو البحث عن العزلة ليفكر في مسائل إلهية ويقوم ببعض العبادات ربما للتكفير عن الذنوب(٢٨).

محمد إذن كان موحداً وكان يريد القيام بإصلاح وكان يريد لهذا الإصلاح أن يكون دينياً أي مبنياً على التوحيد. وتعمد البحث عن العزلة ليفكر في هذه الأمور. لقد كاد وات أن يقول لنا أن محمداً كان يبحث عن سبب يبرر به رغبة كامنة في

نفسه أن يكون نبياً يدعو للتوحيد، والله يقول ﴿**وما كُنت ترْجُو أن يُلْقَى إليْك الكِتابُ إلا رحْمةً من ربك**﴾ [1]وصدق الله العظيم.

من الذي قال لمحمد ﷺ أنت رسول الله ؟:

يقول الكاتب إن عبارة "أنت رسول الله" وردت أربع مرات في المقاطع التي رويت عن الزهري هي الفقرات (ب)، و(جـ)، و(د)، و(ط) المتحدث في الأخيرتين منها هو جبريل وفي الأولى (الحق) وفي الثانية (هو). هل هذه روايات مختلفة لحادثة واحدة أخذت لسبب أو آخر سمات مختلفة[2].

لا يجيب وات على هذا السؤال الذي ألقاه. والجواب عليه سهل يدل عليه السياق نفسه فالزهري يروي عن عروة عن عائشة قصة واحدة ذات حوادث مختلفة فالرسول ﷺ كان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ومما رآه في هذا الطور قصته مع جبريل قبل أن تقع[30] ثم حدث في الواقع ما رأى في المنام فجاءه جبريل فقال اقرأ... ثم ذهب إلى خديجة وهنالك رأى جبريل مرة ثانية، ثم إنه كلما هم أن يلقي نفسه من حالق جبل تبدى له جبريل وقال يا محمد أنا جبريل وأنت رسول الله.

بعد أن ألقى سؤاله ذهب ليكرر ما قاله آنفاً من أن ذكر جبريل في هذا الوقت المبكر أمر مريب لأنه لم يذكر في القرآن إلا بعد مدة طويلة، ثم ذهب ليربط بين ما جاء في الفقرة (ب) وما جاء في آيات سورة النجم، فهو يظن أن سورة النجم تتحدث عن أول مرة رأى فيها محمد من أوحى إليه، ولكن سياق الآيات كما يقول الكاتب، "يدل على أنه قد سبقها وحي، وإذن فهذا الوحي الذي سبقها لم يكن مرتبطاً برؤية، وإذن فالنتيجة العلمية للرؤية تكون فيما يبدو شيئاً عاماً كالاعتقاد بأن هذه المقاطع رسائل من الله وأن المطلوب من محمد أن يعلنها. وهذا يفترض أن محمداً كان قد تلقى وحياً قبل هذا، ولكن لم يكن متأكداً من الطبيعة الحقيقية للكلمات التي جاءته وأما الآن فقد جاءه ما يطمئنه عنها. أو يمكن أن نعدّ الرؤية دعوة لمحمد بأن يتطلب الوحي وربما يكون محمد قد علم شيئاً عن طرق استحداثه"[31].

أرأيت هذا الهراء؟

---

(١)سورة القصص: آية ٨٦ .

يعترف الكاتب بأن سياق الآيات يدل على أنه قد سبقها وحي، وأن النبي ﷺ أعلن ما أوحي به إليه، ولقي معارضة من قومه، ثم يقول إن محمداً لم يكن متأكداً من طبيعة الكلمات التي أوحيت إليه، ومن هذه الكلمات كلمات سورة اقرأ وسورة المدثرعلى أقل تقدير. فهل كان النبي جاهلاً أو شاكاً في معاني هذه الكلمات التي بلغها للناس؟ وأعلن ا أنه رسول الله، وآمن ا معه عدد منهم وصدقوا بأنه رسول الله؟

وأما القول بأن الرؤية ربما كانت دعوة لاستدعاء الوحي فهو أكثر من هراء من أين جاءت هذه الدعوة؟ أمن مجرد الرؤية؟ أم من الكلمات التي صاحبتها؟.

أما الرؤية وحدها فلا تكون دعوة لاستدعاء الوحي، وأما الكلمات التي صاحبتها فأين هي؟ أهي آيات سورة النجم؟ فليس في هذه الآيات من ذلك شيء، أم هي وحي آخر لم يأت في قرآن ولا في حديث للرسول؟ فكيف إذن عرفه المستشرق وات؟.

وأما حكاية استدعاء الوحي أو استحداثه Inducing التي كررها الكاتب في أكثر من موضوع من كتبه فسنتحدث عنها فيما بعد.

نرجع الآن إلى سؤالنا: من الذي قال لمحمد أنت رسول الله؟

إجابة وات هنا واضحة جداً فهو يقول مستعملاً عبارات أخذها عن كاتب آخر.

"من المحتمل أن كلمات "أنت رسول الله" لم تكن عبارة خارجية Exterior Locution وربما لم تكن حتى عبارة تخيلية Imaginative Locution وإنما كانت عبارة عقلية Intellectual Locution أي أنه لم يسمع بأذنه ولا حتى تخيل نفسه يسمع، ولكن هذه الكلمات صياغة لخطاب جاءه من غير كلمات. وربما كانت هذه الصياغة متأخرة جداً عن الرؤيا الحقيقية(٣٢).

يشرح لنا وات معنى هذه المصطلحات نقلاً عن الكاتب الذي أخذها عنه فيقول إن الرؤى Visions والعبارات Locutions تنقسم إلى خارجية وداخلية فالعبارات الخارجية هي التي تسمعها الأذن من مصدر غير طبيعي، وكذلك الرؤى الخارجية هي صورة شيء مادي- أو شيء يبدو كذلك- تراه العين العادية، فالرؤى في سورة النجم رؤى خارجية. والرؤى الداخلية تنقسم إلى تخيلية وعقلية، فالأولى

تستقبل مباشرة من غير الاستعانة بالأذن ويمكن القول بأ ا تستقبل بالحس التخيلي. وأما الثانية فهي خطاب بلا كلمات- وعليه فبلا لغة معينة- وبمثل ذلك تنقسم الرؤى الداخلية(٣٣).

مرة أخرى: من الذي قال لمحمد أنت رسول الله؟ حاصل جواب وات الذي قدمناه أن هذه الكلمات لم تأت محمداً من الخارج فهي إذن ليست من الله ولا من جبريل وإنما جاءته من داخل نفسه، وحتى حين جاءت من نفسه لم تأته في صورة كلمات تخيل أنه سمعها وإنما هي فكرة أحس ا من غير كلمات، ثم جاءت الكلمات المعبرة عنها فيما بعد، ومع ذلك يقول لنا الكاتب في أول كتابه إنه سيجامل المسلمين، وإنه لن يقول شيئاً يتعارض مع معتقدا م الأساسية، وإنه يكتب باعتباره مؤرخاً محايداً بالنسبة للمسائل الدينية!.

ثم يزيدنا علماً بطبيعة الوحي الذي عاناه رسول الله ﷺ فيقول "من الطبيعي أن نفترض أن محمداً كان يتذكر رؤياه الأولى في أوقات اليأس، ربما انقدحت ذكراها في عقله في لحظات حرجة فعزا ذلك إلى عامل علوي(٣٤).

ما معنى ما أنا بقارئ؟

يقول الكاتب عبارة... (ما أقرأ؟) التي رد ا محمد على قوله الملك (اقرأ) ينبغي ترجمتها (I can not read (or recite لا أستطيع أن أقرأ (أو أتلو)، وهذا توضحه رواية "ما أنا بقارئ" (I am not a reader (or reciter ويوضحه التمييز في ابن هشام بين (ما أقرأ) و(ماذا أقرأ) فالعبارة الثانية لا يمكن أن تعنى إلا ?What shall I recite وهذا الأخير هو المعنى الطبيعي لـ (ما أقرأ)(٣٥).

هل المقصود بالقراءة هنا قراءة شيء مكتوب أم المقصود ا ترديد كلمات وتلاو ا لنرى روايته تقول:

"... قال رسول الله ﷺ فجاءني جبريل وأنا نائم بنمط من ديباج فيه كتاب فقال اقرأ، قال: "قلت: ما أقرأ......".

واضح من الرواية إذن إن المقصود قراءة شيء مكتوب فيكون معنى (ما أقرأ) (لا أعرف القراءة) ونستمر مع الرواية "قال: فغتني به حتى ظننت أنه الموت ثم أرسلني فقال: أقرأ، قال: قلت ماذا أقرأ؟ قال: فغتني به حتى ظننت أنه الموت، ثم أرسلني

فقال: اقرأ، قال فقلت: ماذا أقرأ؟ ما أقول ذلك إلا افتداء منه أن يعود لي بمثل ما صنع بي، فقال: ﴿**اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ**﴾[1].

فالرسول ﷺ بحسب هذه الرواية قال للملك أولاً بأنه لا يعرف القراءة فلما غته قال له ماذا تريدني أن أقرأ وفسر ذلك ﷺ بأنه إنما قاله افتداء منه أن يعود له بمثل ما صنع به.

فإذا كان وات يريد الاعتماد على رواية ابن هشام فلا شك أن القراءة فيها تعني قراءة شيء مكتوب ولا تعنى التلاوة.

ويؤيد هذا الرواية الأخرى التي ذكرها وهي (ما أنا بقارئ) إذ لا يمكن أن يكون معناها أنا لا أعرف القراءة بمعنى تلاوة شيء غير مكتوب، لأنه وكل إنسان ليس في لسانه عاهة يعرف ذلك. فإذا قيل للإنسان الذي يعرف القراءة بمعنى التلاوة "اتل"، فإنه لا يقول أنا لا أعرف القراءة، وإنما يقول ماذا أتلو؟ فيكون السؤال هنا سؤال استفهام عن الشيء المراد تلاوته ولا يكون نفياً للمقدرة على التلاوة.

وقد ناقض الكاتب نفسه فقال أولاً إن (ما أقرأ) ينبغي أن تترجم I can not read (or recite) ثم قال أخيراً أن هذا الثاني (يعني ماذا أقرأ What shall I recite) هو المعنى لـ (ما أقرأ) فجعل (ما) في البداية نافية للقراءة وجعلها في النهاية استفهاماً عن القراءة.

وقد قال بعض العلماء استناداً على رواية (ما أنا بقارئ) وهي رواية صحيحة، إن (ما) ليست استفهامية، قال ابن كثير "فالصحيح أن قوله (ما أنا بقارئ) نفي، أي لست ممن يحسن القراءة. وممن رجحه النووي وقبله الشيخ أبو شامة، ومن قال إ ا استفهامية فقوله بعيد لأن الباء لا تزاد في الإثبات[3].

ثم يقول: "يكاد يكون من المؤكد أن رواة الأحاديث المتأخرين تحاشوا المعنى الطبيعي لهذه الكلمات لكي يجدوا فيها ما يسند الاعتقاد أن محمداً لم يكن قرأ وقد كان ذلك جزءاً هاماً من البرهان على إعجاز القرآن[38].

كيف تحاشوا هذا المعنى الطبيعي؟ هل حرفوا الروايات؟ إن وات لا يقول هذا، لأنه يعترف على الأقل بالنسبة للزهري أنه روى ما وصله كما وصله.

---

(1)سورة العلق: آية ١.

أم يعني أ م قالوا إن هذا هو المعنى المستقيم الذي يدل عليه السياق وتدل عليه اللغة؟ فإذا كان وات لا يجيز لرواة الأحاديث والأخبار أن يفعلوا هذا فكيف أجازه لنفسه؟ ثم كيف يكون القول بأمية الرسول من اختراع الرواة المتأخرين والقرآن يقول ﴿**وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك**﴾[1].

لكن الكاتب يكشف لنا عن دافعه الحقيقي في عدم الأخذ بالمعنى الذي ذكره العلماء المسلمون إذ يقول في كتاب آخر، "إن الإسلام التقليدي يقول بأن محمداً لم يكن يقرأ ولا يكتب. ولكن هذا الزعم مما يرتاب فيه الباحث الغربي الحديث، لأنه يقال لتأكيد الاعتقاد بأن إخراجه للقرآن كان معجزاً. وبالعكس لقد كان كثير من المكيين يقرؤون ويكتبون، ولذلك يفترض أن تاجراً ناجحاً كمحمد لابد أن يكون قد عرف شيئاً من هذه الفنون" [٤٠].

إن وات يخلط بين الارتياب والرفض. نعم للباحث- غربياً كان أم شرقياً حديثاً أم قديماً- أن يرتاب في ما يدعيه خصمه تأييداً لدعواه. ولكن هذا الارتياب ينبغي أن يكون عند الباحث المنصف خطوات أولى تدعوه للتثبت في الأمر، فإن وجده كما قال خصمه قبله حتى ولو كان فيه تأييد لأمر كان ينكره، وإن وجده غير ذلك عدّه تأييداً لدعواه هو، أما أن يرفض كل ما يدعيه خصمه مما يؤيد زعمه ‍رد أنه يؤيد هذا الزعم فمسلك لا ينتهجه باحث منصف، لأنه إذا كان يتهم خصمه بأنه إنما قال ما قال لأنه يؤيد دعواه، فسيقول له الخصم وأنت إنما رفضته لأن قبوله يضعف دعواك، وقبلت ضده لأنه يؤيدها.

أما افتراضه بضرورة عدم أمية التاجر الناجح فكان بإمكانه أن يتثبت من مدى صحته بالسؤال عن حال التجار الناجحين في بعض بلدان العالم في زمننا هذا، ودعك من الزمن الذي عاش في الرسول ﷺ. وإني لأعرف على الأقل تاجراً واحداً ناجحاً بالنسبة لبلده لم يكن يعرف القراءة ولا الكتابة، ولكنه كان ذا ذاكرة جيدة، ومقارنة حسنة على الحساب فإذا جاز هذا في القرن الرابع عشر الهجري فلماذا لا يجوز قبل الهجرة؟.

---

(١)سورة العنكبوت: آية ٤٨ .

أما قوله إن أمية محمد ﷺ "جزء هام من البرهان على إعجاز القرآن"، فإذا كان يعني به أن الأمية من مكونات البرهان بحيث أنه لو لم يكن محمد أمياً لكان البرهان على إعجاز القرآن ناقصاً، فقول غير صحيح. وإن كان يعنى به- كما قال في الكتاب الآخر- أنه من الأدلة المؤيدة لإعجازه فهو صحيح. وذلك أن القرآن يقول: ﴿**وما كُنت تَتْلُو مِن قَبْلِهِ مِن كِتابٍ ولاَ تَخُطُهُ بِيمِينك إذاً لاَرْتاب المُبْطِلُونَ**﴾[1]، فالقرآن لا يقول "إذن لثبت أن القرآن ليس وحياً" وإنما قال "إذن لارتاب المبطلون"، أي لوجد الجاهلون في ذلك شبهة يتمسكون ا، فالأمية دليل مؤيد وليست دليلاً ضرورياً، كعدم التناقض- مثلاً- الذي قال الله تعالى عنه: ﴿ أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ القُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً﴾ [2]، فقرر أن تناسق القرآن دليل ضروري لأن الاختلاف لو وجد لدل على أنه من عند غير الله.

وبعد هذا كله يقول لنا الكاتب إنه "قد يكون معنى (اقرأ) هنا (أتل من ذاكرتك) أي مما وقع في ذاكرته بطريقة علوية Supernatural"[43] ويقول: إن شكل المادة الإنجيلية في القرآن يجعلنا نجزم بأن محمداً لم يقرأ الإنجيل Bible ومن غير المحتمل أن يكون قد قرأ أي كتب أخرى"[44].

وإذا لم يكن قد قرأ أي كتاب فهل كتب أي كتاب، بالطبع لا فهذا أكثر استبعاداً.

إذن لماذا الإصرار على أن محمداً كان يقرأ ويكتب؟ ماذا استفاد الكاتب من هذه الدعوى إذا كان حاصل كلامه أن محمداً وإن كان يعرف القراءة والكتابة إلا أنه لم يقرأ كتاباً قط ولا خطه بيمينه.

ألا يرى أن هذه النتيجة التي قاده إليها البحث قسراً تؤيد إعجاز القرآن، ذلك الأمر الذي فرّ منه أولاً، ورفض على أساسه قول المسلمين إن محمداً ﷺ كان أمياً؟

قلت "النتيجة التي قاده إليها بحثه قسراً"، لأنه لاحظ أنه إذا قال إن محمداً قرأ الإنجيل وأخذ منه مادة ضمنها القرآن، لزمه القول بأن تكون المادة التي في الكتابين متطابقة، ولكنه عرف أ ا ليست كذلك فاضطر للقول بأنه لم يقرأ الإنجيل وأن "ما

---

(١)سورة العنكبوت: آية ٤٨ .

(٢)سورة النساء: آية ٨٢ .

حصل عليه من معرفة عن المفاهيم اليهودية والنصرانية لابد أن يكون قد حصل عليه شفاهاً"[٤٥]. وهذا تفسير بعيد، لأنه إذا كان محمد ﷺ مهتماً بالتعاليم اليهودية والنصرانية اهتماماً جعله ينقل عنها- برغم وات وإخوانه المستشرقين- كل هذا القدر الذي نجده في القرآن الكريم، وكان يعرف القراءة والكتابة كما يزعمون، فلماذا لا يقرأ هذه الكتب بنفسه؟ إن الأقرب إلى العقل أن نقول أنه لو لم يكن يعرف القراءة لتعلمها ليقرأ هذه الكتب، ولو لم يتعلمها لما عدم يهودياً أو نصرانياً يقرؤها عليه وهو يستمع. ولو فعل ذلك لاشتهر عنه كما اشتهر عن غيره، بل لاعترف هو به وهو الرجل الصادق الأمين كما يسلم بذلك وات، ولكان إذن ما في القرآن مطابقاً لما في كتب اليهود والنصارى. ثم إذا كان كل ما في القرآن الكريم مما له ذكر في كتب اليهود والنصارى مأخوذاً من تلك الكتب مباشرة أو بالرواية عن أهلها تكون معلومات محمد عن اليهودية والنصرانية حتى قبل مبعثه أكثر من معلومات رجل كورقة بن نوفل. فلماذا إذن تأخذه زوجه الكريمة إليه؟ ولماذا يفترض ورقة أن محمداً لا يعرف شيئاً عن الناموس الذي جاء لموسى، وعما حصل للأنبياء قبله؟ ولماذا يتساءل هو مستغرباً "أو مخرجي هم؟" حين قال له ورقة "ليتني أكون حياً إذ يخرجك قومك". ومع ذلك يقول لنا وات "هنا الأيسر أن نفترض أن محمداً كثيراً ما كان يتصل بورقة في وقت مبكر وأنه يعلم شيئاً كثيراً ذا صفة عامة"[٤٦].

كيف كان محمد ﷺ يتلقى الوحي؟ :

يقول الكاتب: إ ا لحقيقة تاريخية لا ريب فيها أن محمداً كان يميز بين القرآن الذي كان يعتقد أنه آتيه من مصدر علوي وبين ما يصدر عن وعيه المعتاد[٤٧]. وإننا إذا كنا نعدّه أميناً فلابد أن نميز بينهما. ثم يقول "أما كيف كان يميز فليس بالأمر الواضح تماماً". والأمر في الحقيقة واضح كل الوضوح. لقد كان يقول إن القرآن كلام يأتيه به جبريل من عند الله تعالى فيسمعه منه ويعيه ثم يأمر كتابه بتسجيله ثم يقرؤه الناس. وهذا شيء مختلف عن كلامه العادي. إن كلاً منا يستطيع التمييز بين كلام سمعه من غيره أو قرأه في كتاب وبين كلامه المعتاد. والأمر بالنسبة للنبي كان أوضح، لأن كلام الله تعالى مختلف عن كلام البشر، بل إن غير النبي من معاصريه ومن جاء بعدهم ممن يحسنون العربية يرون الفرق واضحاً بين القرآن وأحاديث

الرسول ﷺ، مع أن معاني هذه الأحاديث وحي من الله تعالى لكن صياغتها من الرسول ﷺ.

يقول الكاتب كما قدمنا أ ا لحقيقة أن محمداً كان يميز هذا التمييز، أما تفسير هذه الحقيقة وكيفية فهمها فشيء آخر. وبما أنه يتضمن مسائل دينية فهو لن يناقشه، لكنه يقول إن هنالك نظريات ثلاثاً:

فالمسلمون التقليديون يعتقدون أن القرآن كله من مصدر علوي، وأنه كلام الله غير مخلوق.

والعلماني الغربي- إذا ما أراد أن يأخذ في الاعتبار التمييز الذي كان يميزه محمد- يرى أن القرآن صادر عن جانب من شخصية محمد غير جانب عقله الواعي.

والرأي الثالث أن القرآن عمل إلهي لكنه صادر بوساطة شخصية محمد بحيث أن بعض ملامح القرآن يمكن عزوها بصفة أساسية إلى بشريته. وهذا الأخير هو فيما يبدو رأي النصارى الذين يسلمون بوجود حقيقة إلهية في القرآن.

ثم يقول: إنه محايد بالنسبة لكل هذه الآراء لأ ا مسائل دينية وهو يتحدث في كتابه هذا باعتباره مؤرخاً ولا يريد الخوض في القضايا الدينية. لكنه يرى أن من حق المؤرخ بعد هذا أن يعنى بتحديد صورة تجربة الوحي هذه في وعي محمد. كيف بدت له؟ وكيف وصفها. فهذه وقائع تاريخية وإن كانت تتعلق بوعي محمد. وإن كان من المحتمل أن وصفه إياها قد تلون بتصوره السابق لهذه الأمور[٤٨].

فالذي يهم الكاتب حسب هذا الكلام هو الوقائع التاريخية المتعلقة بكيفية الوحي المحمدي ومصدر هذه الحقائق هو بالطبع الرجل الذي خاص هذه التجربة. وهو رجل- حسب اعتراف وات- صادق أمين. وإذن فإذا أردنا معرفتها فما علينا إلا أن نستمع إلى وصفه إياها. لكن وات يضيف- عبارة تشكيكية، هي أنه من المحتمل ألاّ يكون وصف محمد لتجربته وصفاً موضوعياً، بل ربما تأثر في وصفه إياها بتصوراته السابقة لهذه الأمور. أي أمور؟ الافتراض هنا هو بالطبع أن محمداً قد عرف الكثير من مسائل الدين- ومن بينها الوحي- من اليهود والنصارى. فمن المحتمل إذن ألاّ يصف لنا ما حصل له هو، بل ما تصوره بحسب معرفته السابقة أنه ينبغي أن يحدث.

بعد أن حذرنا هذا التحذير يبدأ في مناقشة موضوعه.

فيستبعد أولاً الرؤى الموصوفة في سورة النجم. باعتبارها أمراً استثنائياً وهو إنما يبحث عن الأمر المعتاد. ثم يشرح لنا مصطلحات "الرؤى" و"العبارات الداخلية" و"الخارجية" التي أخذها عن الكاتب باولين A. Poulain والتي سبق أن قدمناها للقارئ، ثم يدخل في صلب موضوعه. وخلاصة ما وصل إليه بعد نظر في الآيات والأحاديث المتعلقة بالوحي وبعد استعانة بنظرية باولين وآراء شيخه بل Bell يمكن وضعها في الفقرات التالية لتسهل مناقشته فيها:

(أ) أن الوحي قد لا يكون خطاباً شفاهياً.

(ب) أنه طيلة الفترة المكية كان يعدّ مثل هذا الوحي من عمل "الروح".

(ج) وأن الحديث عن ملك يحمل رسالة كان متأخراً فيما يبدو.

(د) وأنه لا ذكر في العهد المكي لسماع الرسول لما نزل إليه.

(هـ) وأننا نستطيع إذن أن نتصور أن الروح كان يأتي بالرسالة إلى قلب محمد بطريق غير طريق المخاطبة.

(و) وأن هذا النوع من الوحي يكون بلا ريب "تعبيراً داخلياً" وربما "عقلياً" لا "تخيلياً" إنه لم يكن مصحوباً بأية رؤية ولا حتى الرؤية العقلية.

(ز) وأن ذكر "الروح" كان فيما يبدو نظرية لتفسير التجربة لا وصفاً لجانب منها.

(ح) وأن "سماع صلصلة الجرس" التي وصف ا النبي ﷺ حالة من حالات الوحي هي بلا شك تجربة تخيلية.

(ط) وأن العلماء المسلمين المتأخرين هم الذين "تبعوا الرأي القائل بأن الرسول كان جبريل، وإن هذه كانت طريقة الوحي المعتادة منذ البداية. لكن العلماء الغربيون تنبهوا إلى أن اسم جبريل لم يذكر إلا في العهد المدني، وأن كثيراً مما في القرآن والسنة يتناقض مع هذا الرأي الإسلامي الشائع، وأن هذا الرأي الإسلامي يفسر ما حدث في الفترة الأولى بمفاهيم متأخرة عنها".

(ي) وأنه ربما كانت طريقة جبريل هذه هي الطريقة المعتادة في العهد المدني، والمفترض في هذه الحالة أن يكون الوحي تعبيراً تخيلياً مصحوباً بلا شك برؤية تخيلية أو عقلية لجبريل. وعبارة "في صورة رجل" توحي بأ ا تخيلية.

(ك) وأنه من الجهل أن يقال إن رؤى محمد وعباراته كانت هذياناً أو أنه كان مصروعاً، وأن كون الرؤى والعبارات- خارجية أم داخلية تخيلية أم عقلية- ليس معياراً لصدقها وصحتها.

(ل) وأنه من المحتمل أن الوحي كان في البداية يفاجئ محمداً لكنه تعلم بعد ذلك طريقة يستجلبه ا، هل كان يضع الدثار لهذا السبب؟ ربما كان "يتسمع" أثناء تلاوته المتأنية للقرآن وربما كانت هذه طريقة لاكتساب الآيات المفقودة في سياق كان يشعر أنه ناقص. تفاصيل هذه المسألة غير معروفة يقيناً، لكن يبدو من المؤكد أنه كانت لمحمد طريقة لتصحيح القرآن وهذا يعني- بالنسبة له- اكتشاف الصيغة الصحيحة لما أوحى إليه في صيغة ناقصة أو غير صائبة. وعلى كل فإن مسألة ما إذا كانت لمحمد طريقة يستجلب ا تجربة الوعي (بالتسمع أو التنويم المغناطيسي الذاتي أو غير ذلك) أمر لا تعلق له بحكم عالم اللاهوت على صحتها[٤٩].

فيما يلي نعلق على هذه الدعاوى حسب ترتيبها وترقيمها:

(أ) قوله في هذه الفقرة إن الوحي قد يكون بغير كلمات صحيح، لأن أصل الوحي هو الإعلام الخفي وهذا قد يكون بغير كلمات كما في قوله تعالى ﴿**وأوْحى ربك إِلى النحْلِ**﴾[١] وقوله تعالى عن النبي يحيى ﴿**فَأوْحى إِليْهِمْ أن سبحُوا بُكْرةً وعشِيا**﴾[٢] أي أشار وأومأ. وأما القرآن الكريم فإنه وحي بكلمات، سواء ألقاه الله تعالى في قلب نبيه مباشرة أو كلمه به من وراء حجاب، أو أرسل ملكاً يبلغه كلام ربه. وسواء جاء هذا الملك على صورته الحقيقية أو جاء في صورة رجل فكل هذا لا يتنافى لا لغة ولا شرعاً مع الوحي بالكلمات. لكن وات يقول لنا إن شيخه بل (Bell) قد درس استعمالات كلمة وحي وخرج منها "بأن كلمة وحي لم تكن تعني- في الأجزاء الأولى من القرآن على أية حال- بلاغاً شفهياً لنص وحي، وإنما كانت تعني "الاقتراح أو الإيعاز أو الإلهام المقصود بـ (الأولى) هنا الأولية بحسب ترتيب بل (Bell) لنـزول القرآن وهو ترتيب تبعه فيه وات. ولكن هذا لا يهم لأننا نستطيع أن نقول بصفة قاطعة إنه حيثما استعملت كلمة الوحي في شأن

(١)سورة النحل: آية ٦٨ .

(٢)سورة مريم: آية ١١ .

الرسول ﷺ فإ ا أما أن تدل صراحة أو من السياق على أن الوحي كان كلاماً، أو لا يكون فيها ما يتناقض مع هذا المعنى، يستوي في ذلك الآيات المكية أو المدنية، وإليك أمثلة على ذلك من بعض السور المكية.

﴿**نحْنُ نقُص عليْك أحْسن القصصِ بِما أوْحيْنا إِليْك هذا القُرْآنَ**﴾ [1].

﴿**واتْلُ ما أُوحِي إِليْك مِن كِتابِ ربك لا مُبدلَ لِكلِماتِهِ ولن تجِد مِن دُونِهِ مُلتحداً**﴾ [2].

فالآية الأولى تقول أن ما أوحى إلى الرسول هو هذا القرآن الذي بين أيدينا وهو بلا شك كلام.

والآية الثانية أكثر صراحة فهي تأمر الرسول ﷺ أن يتلو ما أوحى إليه، وهل يتلى إلا الكلمات؟ ويسمى هذا الذي اوحى كتاباً، وهل يكون الكتاب إلا من كلمات؟ ثم تطلب من الرسول ﷺ أن تكون تلاوته هذه من غير تبديل لكلمات الكتاب وفي الآيات المكية مثل هذا كثير. فهل يشك بعد هذا في أن القرآن يدل على أن ما أوحي إلى الرسول كان "كلاماً"؟

(ب) ما قاله في الفقرة صحيح ولكن هذا "الروح" كما بينا من قبل هو جبريل وهو الذي كان يأتي بالوحي في الفترتين المكية والمدنية.

(ج) هذا غير صحيح فنحن نقرأ في سورة التكوير وهي مكية ونزلت قبل سورة النجم: ﴿**إِنهُ لقوْلُ رسُولٍ كرِيمٍ ذِي قُوةٍ عِند ذِي العرْشِ مكِينٍ مُطاعٍ ثم أمِينٍ وما صاحِبُكُم بِمجْنُونٍ**﴾ [3] فالرسول الكريم المذكور هنا هو الملك.

(د) إذا كان يعني هنا كلمة "سمع" فإ ا لم تستعمل في حق الرسول ﷺ لا في السور المكية ولا في السور المدنية. أما إذا كان يعني مقتضاها فإنه موجود في الفترتين. قال تعالى في سورة القيامة وهي مكية ﴿**لا تُحركْ بِهِ لِسانك لِتعْجلَ بِهِ إِن عليْنا جمْعهُ وقُرْآنهُ فإِذا قرأْناهُ فاتبِعْ قُرْآنهُ ثُم إِن عليْنا بيانهُ**﴾ [4].

---

(١)سورة يوسف: آية ٣ .

(٢)سورة الكهف: آية ٢٧ .

(٣)سورة النجم: آية ١٩-٢٢ .

(٤)سورة القيامة: آية ١٦-١٩ .

قال الحافظ ابن كثير في تفسير هذه الآيات:

"هذا تعليم من الله عز وجل لرسوله ﷺ في كيفية تلقيه الوحي من الملك، فإنه كان يبادر إلى أخذه ويسابق الملك في قراءته فأمره الله عز وجل- إذا جاءه الملك بالوحي- أن يستمع له، وتكفل له أن يجمعه في صدره، وأن ييسره لأدائه على الوجه الذي ألقاه إليه، وأن يبينه له ويفسره ويوضحه... ولهذا قال: ﴿**لاَ تُحرِّكْ بِهِ لِسانك لِتعْجلَ بِهِ**﴾ [1] أي بالقرآن كما قال: ﴿**ولاَ تعْجلْ بِالْقُرْآنِ مِن قبْلِ أن يُقْضى إِلَيْك وحْيُهُ وقُل رب زِدْنِي عِلْماً**﴾[2] ثم قال: ﴿**إِن علَيْنا جمْعهُ**﴾[3] أي في صدرك (وقرآنه) أي أن تقرأه (فإذا قرأناه) [4] أي فإذا تلاه عليك الملك عن الله عز وجل (فاتبع قرآنه) [5] أي فاستمع له ثم اقرأه كما أقرأك [56].

(هـ- بينا فيما سبق خطأ هذا القول.

(و) هذا هو الذي يريد وات الوصول إليه من كل تلك المحاولات والتحريفات. إنه يريد أن يقول إن القرآن ليس كلاماً أتي لمحمد من الله أو بوساطة ملك، وإنما هو شيء نابع من نفسه وتفكيره وعقله. وقد كان بإمكانه أن يلقي ـذه الدعوى كما ألقى ـا غيره من غير دراسة لحياة الرسول ﷺ أو اعتماد على القرآن الكريم. ولكن الغريب أنه يريد أن يعتمد على القرآن نفسه لتأييد هذه الدعوى وهيهات.

(ز) أنكر وات الأحاديث التي فيها ذكر لجبريل على أساس أنه لا ذكر لاسم جبريل في القرآن المكي، وإنما الذي يذكر فيه هو الروح. ولكنه الآن يقول لنا إن ذكر الروح يعطي انطباعاً بأنه "نظرية" لتفسير التجربة لا جزء منها. ولم يقل لنا ما سبب هذا الانطباع" والقرآن يقول "نزل به الروح الأمين" [6] ثم من هو صاحب هذه "النظرية" أهو الرسول؟ إذن فأين أمانته التي قال وات إنه يعتقدها؟

---

(١)سورة القيامة: آية ١٦ .

(٢)سورة طه: آية ١١٤ .

(٣)سورة القيامة: آية ١٧ .

(٤)سورة القيامة: آية ١٨ .

(٥)سورة القيامة: آية ١٨ .

(٦)سورة الشعراء: آية ١٩٣ .

كيف يكون أميناً من لا يرى ملكاً ولا يخيل له أنه رآه ثم يفسر ما حدث له أنه رآه، ثم يفسر ما حدث له على أنه لابد أن يكون من فعل ملك، ثم يذهب إلى الناس ويقول لهم إنه رأى بالفعل ملكاً هو جبريل. أم يقول لنا إنه فعل ذلك وهو يعتقد صادقاً أنه رأى ملكاً، إذن فرؤية الملك لا تكون "نظرية" لتفسير الوحي وإنما تكون تخيلاً ولكنه ينفي حتى التخيل في هذه الفقرة.

(ح) ذكر هنا حديث البخاري عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أن الحارث بن هشام رضي الله عنه سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله ﷺ: "أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشده علي فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً فيكلمني فأعي ما يقول: "قالت عائشة رضي الله عنها" ولقد رأيته ينـزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً"[(٥٧)].

ونقول:

أولاً: إن وات يتحدث عن الوحي في الفترة المكية ولذلك حصر نفسه في الآيات المكية ولم يأخذ بالآيات المدنية "بل ولم يأخذ بالأحاديث التي تصف الوحي في الفترة المكية لأنها تذكر اسم جبريل. ولكنه الآن يستدل بحديث الحارث بن هشام وهو صحابي جليل أسلم يوم الفتح أي قرب نهاية الفترة المدنية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام.

ثانياً: إن الحديث يقول أحياناً كذا وأحياناً كذا، ولم يقل إنه في البداية كان مثل صلصلة الجرس، ثم صار الملك يتمثل رجلاً.

ثالثاً: إن الحارث رضي الله عنه سأل بصيغة المضارع "كيف يأتيك" ولم يقل كيف كان يأتيك، فالوصف المذكور إذن هو الطريقة التي كان يأتي بها الوحي حتى وقت السؤال وهو يشمل العهدين المكي والمدني.

رابعاً: إن صورة مثل صلصلة الجرس لا تتنافى مع وجود الملك، بل إن الذي يصفه الرسول ﷺ هو الحالات التي يأتيه بها الملك بالوحي. فأحياناً يكون وحيه إليه مثل صلصلة الجرس وأحياناً يكلمه كلاماً عادياً، وربما كانت الصلصلة مقدمة للوحي لا صورة من صوره. وقد جاء هذا الحديث برواية أخرى في البخاري نفسه تؤيد ما

نقول: "... كيف يأتيك الوحي؟ قال كل ذلك يأتيني الملك، أحياناً مثل صلصلة الجرس... ويتمثل لي الملك أحياناً رجلاً...".[٥٨].

إن العلماء المسلمين الذين يتكلمون العربية سليقة، ويجيدون نحوها وصرفها وبلاغتها، ويحفظون القرآن عن ظهر قلب، ويرددونه صباح مساء، ويتدبرون آياته وكلماته ويعظمو ا مؤمنين أ ا كلام الله تعالى، ويحفظون آلاف الأحاديث النبوية ويتدبرو ا ويفسرون ا كلام الله، ويجلو ا باعتبارها وحياً ثانياً بعد القرآن، هؤلاء يجمعون على القول بشيء يخالف كثيراً من الآيات والأحاديث لا آية واحدة ولا حديثاً واحداً. ومن الذي يكتشف هذا؟ حفنة من الغربيين المستشرقين الذين يتعلمون العربية من الكتب ويأخذو ا عن بعضهم ولا يكاد يستقيم لسان أحدهم بآية أو حديث. ما هذا الغرور؟ ما هذا التعالى على عباد الله؟ ماذا يكون شعور وات لو أن جماعة من الأدباء العرب الذين لا يحسنون الكلام بالإنجليزية قالوا إن جميع من كتب عن شكسبير من الإنجليز والأمريكان وسائر المتحدثين بالإنجليزية يفسرون بعض ما جاء في كتبه تفسيراً يتناقض مع كثير مما نجده في مسرحياته وقصائده؟

(ط) إذا كانت هذه هي الطريقة المعتادة في العهد المدني فما الذي يمنع أن تكون هي ذا ا طريقة العهد المكي؟ لماذا يصر الكاتب على أنه من الضروري أن تكون طريقة الوحي المكي مختلفة عن طريقة الوحي المدني؟ ولكنه يقول على كل حال إنه حتى على افتراض أن الوحي المدني كان يأتي عن طريق جبريل فإنه يكون تعبيراً تخيلياً مصحوباً برؤية تخيله لجبريل وأن عبارة "في صورة رجل" تدل على ذلك، كيف؟ هل فهم من "صورة رجل" أ ا تعني "خيال رجل"؟ إن كان قد فعل فهو مخطئ لأن الحديث يعني أنه لم يأت في صورته الحقيقية وإنما تشكل بصورة رجل يراه الرسول وغير الرسول من الناس.

(ك) نعم إنه لمن الجهل الفاضح أن يقال ذلك ولكن ما الفرق الحقيقي بين تفسيرك للوحي وبين هذا التفسير الذي لا يقول به إلا جاهل كما ذكرت؟ لا اختلاف إلا في الألفاظ.

أما قوله إن كون العبارات والرؤى داخلية أم خارجية ليس دليلاً على صدقها وصحتها فليس بصحيح على إطلاقه. بل تفصيله أن يقال إذا كانت داخلية فنعم لأن

صحتها تحتاج إلى دليل آخر. وأما إن كانت خارجية فالأمر يعتمد على نوع المصدر الخارجي فإذا كان سبحانه وتعالى فهو دليل على صدقها. وإن كان غيره فالأمر فيه كالأمر في الوحي الذاتي أو الداخلي.

(ل) كرر الكاتب مسألة استدعاء الوحي أو استجلابه Inducing هذه عدة مرات في كتبه. وهي تساير بالطبع نظريته لأنه إن كان الوحي أمراً داخلياً ذاتياً فلا غرابة أن يتعلم صاحبه كيف يستجلبه ويستحدثه سواء بالتنويم الذاتي كما يقول الكاتب أو بغيره من الوسائل. ولكن مشكلة الكاتب كما ذكرت أنه لا يريد أن يلقي ذه التهم كما يلقي ا الملحدون المنكرون للوحي من غير نظر في سيرة الرسول ﷺ، بل يريد أن يجد لها شواهد من هذه السيرة. فإذا أوعزته الشواهد الحقيقية تمسك بأوهام وعدها شواهد. وإلا فكيف يخطر ببال إنسان أن يكون "الدثار" وسيلة لاستجلاب الوحي، والدثار كما تحدثنا الروايات إنما حدث مرة واحدة، وحدث بعد الوحي، وخوفاً منه، وجاء الوحي بعده ليأمره بإلقائه ﴿**يا أيها المدثر قم فأنذر وربك فكبر**﴾ [(١)] ثم إذا كان محمد قد تعلم طريقة يستجلب ا الوحي ويصحح أخطاءه فلابد أن يكون واعياً ذه الطريقة، وإلا فكيف "يتعلم" الإنسان طريقة وهو لا يعي أنه يتعلمها؟ وإذا كان واعياً فهو إذن يعلم أن الوحي ليس أمراً خارجياً وإنما هو شيء ذاتي يحدثه هو في نفسه، فكيف يكون إذن صادقاً في قوله أنه من الله؟ وإذا قلنا إنه لم يكن واعياً حتى ذا، فكيف يفسر وات مثل هذا السلوك من إنسان يعدّه أميناً عاقلاً غير مجنون سليماً غير مريض حوله رجال عقلاء أقوياء. كيف يعيش رجل كهذا في مثل هذا الوهم طيلة ثلاث وعشرين سنة؟ وكيف يتابعه في هذا الوهم طيلة هذه المدة هؤلاء الرجال العقلاء الأقوياء؟.

ما هو مصدر الوحي المحمدي ؟ :

يمكن أن نوجز إجابة وات على هذا السؤال بقولنا إن اللاوعي الجماعي Collective Unconscious هو مصدر كل وحي ديني سواء كان الإسلام أو النصرانية أو اليهودية.

---

(١)سورة المدثر: آية ١-٣ .

ولشرح هذا الرأي يقول لنا وات إنه في عمومه رأي يونج Junge وهو رأي يقول "أن ما ينبثق من اللاوعي إلى الوعي في رؤى الأفراد المنامية وأحلام اليقظة وكذلك في الأساطير الدينية تمع كامل تأتى من "اللبيدو" أو طاقةالحياة، وهو ينبوع المناشط في كل الناس. وفي الشخص الواحد يكون "اللبيدو" في أحد أجزائه شيئاً خاصاً وفي الجزء الآخر شيئاً مشتركاً بينه وبين أفراد جماعته ثم بينه وبين الجنس البشري كله. هذا الجزء المشترك بينه وبين الآخرين هو الذي يسميه يونج "باللاوعي المشترك" وإلى هذا اللاوعي المشترك تعزى كثير من الأساطير وكذلك المعتقدات الدينية، ولاسيما شخصيات مثل "البطل" و"القائد" و"الطفل الإلهي" و"العذراء" التي توجد في كثير من الأديان[٦٠].

ولتطبيق هذه النظرية العامة على الوحي المحمدي يقول وات أن هذا يعني أن كلمات الوحي "كانت لها صلة بمحمد قبل أن يصير واعياً ا" ثم يقول إنه يمكن الجمع بين هذه المسألة وبين الآراء الإسلامية التقليدية بأن نقول بأن الملك وضع الكلمات في ناحية من نواحي الوجود المحمدي يسمى باللاوعي وأ ا برزت من هنا إلى وعيه[٦١].

هذا كلام إنسان لا يتصور ما يقول، متى وضع الملك هذه الكلمات؟

هل وضعها قبل حادثة حراء؟ وأية مدة ما الدليل التاريخي على ذلك؟

وإذا كان وات مستعداً للقول بأ ا من الملك فما فائدة نظرية "اللاوعي المشترك"؟.

لماذا يضعها الملك في اللاوعي أولاً ثم يدعها تبرز إلى الوعي ويجعل محمداً يتخيل أنه يري ملكاً يحدثه بكلام لم تكن له من قبل صلة به؟ إذا كان من الممكن أن تكون الكلمات من الملك، وإذا كان من الممكن أن يضعها في اللاوعي، فما الذي يمنع من وضعها في الوعي منذ البداية؟

وإذا كانت الكلمات من ملك فمعنى ذلك أ ا شيء جديد لم يكن يعرفه محمد ولا مجتمعه، ولكن نظرية اللاوعي المشترك كما يشرحها صاحبها يونج، وكما يوافقه عليها وات، تقتضي أن تكون هذه الآراء معبرة بطريقة ما عن ا تمع ومتوافقة مع مشاعره ومصالحه ومصاغة بمقولاته ومبنية على مسلماته.

وقد أشار الكاتب في أماكن كثيرة من كتبه إلى أن كثيراً مما في القرآن مأخوذ من اليهود والنصارى ومن الأفكار السائدة في البيئة العربية فهو يقول مثلاً إن القرآن لم يكن باللغة العربية فحسب بل صيغ بمفاهيم النظرة العربية والمكية المعاصرة له، وبأشكالها الفكرية، وإنه لذلك أعطى الجمل اهتماماً خاصاً، وإنه لذلك لم يعترض على تعاطي الربا في العهد المكي، وأن تحريمه في العهد المدني كان موجهاً أساساً ضد اليهود، وأن تحريم الخمر ووضع قيود على الزواج ربما لم تكن مسائل إسلامية وإنما استدعاها الفرق بين الحياة البدوية والحياة المستقرة، وأن تصور القرآن لله وحسابه مطابق على وجه العموم للتصور اليهودي والنصراني، وأن القرآن استفاد من هذه الأفكار اليهودية والنصرانية في شكلها المعرب الذي كان معروفاً للمكيين المستنيرين قبل القرآن، وأن أصالة القرآن كانت في أنه حدد هذه المفاهيم وفصلها[٦٢]. ثم يصدر حكماً عاماً بأنه لاشيء من الأفكار الأساسية التي جاءت في القرآن لم يكن في عقل محمد والمستنيرين من معاصريه[٦٣].

هل التزم وات بالمنهج الذي ادعاه ؟ :

لعل فيما قدمته من أمثلة للنتائج التي وصل إليها وات عن نبوة محمد ﷺ ما يكفي للدلالة على أنه ما كان ليصل إلى مثل هذه النتائج وما كان ليقول كثيراً مما قال لو أنه التزم المنهج الذي صدر به كتابه وكرره في ثناياه وثنايا كتب أخرى.

فما الذي حدث إذن؟

الذي حدث أن الكاتب ادعى منهجاً والتزم بنقيضه. وفيما يلي أوجز للقارئ أهم دعائم هذا المنهج الذي اتبعه والذي رأى القارئ له بعض الشواهد أثناء هذا العرض ا مل لآرائه عن النبوة.

العلمانية:

التزم الكاتب في حكمه على ما يمكن أن يقع وما لا يمكن وقوعه بفلسفة علمانية تستبعد إمكان وقوع الظواهر الدينية التي لا تخضع لقوانين الأجسام المادية المعروفة. ولم يلتزم ذه الفلسفة فحسب بل اعتمد عليها صراحة في بعض تعليلاته. فمن أمثلة ذلك أنه بعد أن لخص حياة النبي ﷺ قبل الزواج بخديجة في نصف صفحة قال "هذه هي الحقائق الأساسية عن حياة محمد قبل الزواج من وجهة نظر المؤرخ العلماني...".

... وهنالك على كل حال عدد كبير من القصص التي يمكن أن يقال إ ا ذات طابع ديني ويكاد يكون من المتيقن أ ا ليست حقيقية من وجهة نظر المؤرخ العلماني الواقعية [٦٤] ، واستبعد رؤية النبي لجبريل على أساس أ ا لا يمكن أن تكون تاريخية[٦٥].

المادية:

ولا يكتفي وات بالفلسفة العلمانية العامة بل يأخذ أحياناً بفلسفة علمانية ضيقة لا يقول ا إلا غلاة الماديين. فبعد أن يتحدث عن أثر العوامل الاقتصادية في تنمية الشعور بالاتجاه الفردي وبعد أن قال إنه نشأت بمكة وحدة أساسها المصالح المادية المشتركة لا الانتماء القبلي، وبعد أن تبرأ من قول الماركسيين إن الدين وسائر الأيدولوجيات تعتمد بصفة مطلقة على العوامل الاقتصادية، بعد هذا كله يختم

كلامه بقوله "إن التوتر الذي كان يشعر به محمد وبعض معاصريه يعزى في النهاية وبلا شك إلى هذا التنافر بين سلوك الناس الواعي والأساس الاقتصادي لحيا م"[٦٦].

اتباع الظن:

كثيراً ما يترك الكاتب القضايا التي تسندها بعض الشواهد التاريخية التي يجدها في مصادره ويستبدل ا مزاعم لا دليل عليها وليس لها ما يسوغها علمياً اللهم إلا كو ا لا تساير تحيزه ضد الوحي. ويبدو أنه لاحظ ذلك فحاول أن يجد له مسوغات "علمية"، فبعد أن أتحفنا بإحدى هذه الظنون مضى يقول: "أعترف بأنه لا توجد طريقة للبرهنة على أن هذا هو الذي حدث. إنه مجرد فرض ولكن السير على أساس مثل هذه الفروض هو جزء من النظرة العلمية الحديثة[٦٧].

ولكن فلاسفة العلوم يخبروننا بأن من شروط الفرض أو النظرية أو القضية العلمية أن يكون بالإمكان التثبت من صحتها على رأي، أو إمكانية إبطالها على رأي آخر. أما أن يقول لنا إنسان كلاماً لا يعطينا على صحته أو احتمال صحته دليلاً، ولا ندري كيف تثبت صحته أو بطلانه فإن كلامه لا يعدّ من العلم في شيء.

عدم الثقة في علماء المسلمين وعامتهم:

على هذا المنهج سار وات في كل كتاباته عن الإسلام والشواهد عليه لا تكاد تحصى. فهو يورد الحقائق التي ذكروها أو حتى أجمعوا عليها بصيغة التمريض والتشكيك، إن لم يجد في إنكارها ما يخدم له غرضاً. وأما إن كان فيها ذلك فإنه لا يتردد في إنكارها وردها. ولو كان هذا منهجاً مطرداً لوات في كل علماء الدنيا لقلنا إنه منصف وإن كان مخطئاً. لكن المؤسف أنه يعامل علماء بلاده بعكس ذلك تماماً فهو يظهر احترامه الشديد لهم ويعتذر عن مخالفتهم إن اضطر لذلك. وإليك بعض الشواهد على ما ذكرت:

يقول عن سورة اقرأ: "لا توجد اعتراضات مقبولة على الرأي الذي يكاد يكون مجمعاً عليه بين العلماء المسلمين وهو أن هذه هي أول سورة أوحي ا".

ويقول عن الفرق بين النبوة والرسالة: "استناداً إلى ما تجمع عليه الأحاديث وإلى ما ترجحه طبيعة الأمر يمكن أن نفترض أنه كان هناك فرق بين هذين الطورين من أطوار عمل محمد وأن التواريخ التي تذكر عادة صحيحة تقريباً"[٦٨].

" ليس هناك ما يدعو لرفض الرواية التي تقول إن خديجة طمأنت محمداً"[٦٩].

ويقول: "المسلمون في العادة يفسرون معنى السطر الأول: قوله تعالى (**علّم بالقلم**)[١] : "علّم استعمال القلم"ولكن هذا لا وجه له ولاسيما إذا كان محمد لا يقرأ ولا يكتب"[٧٠].

ويقول: "الإسلام التقليدي يقول بأن محمداً لم يكن يقرأ ولا يكتب ولكن هذا القول مريب بالنسبة للعالم الغربي الحديث، لأنه إنما قيل ليؤكد الاعتقاد بأن إنتاجه للقرآن كان أمراً معجزاً"[٧١].

ويقول عن قوله تعالى: (**قرآناً عربياً**) إنه يتضمن معاني لم يدركها المسلمون إدراكاً كاملاً ولكنها معان ذات أهمية كبيرة في عالمنا المعاصر عالم الاتصال بين الأديان[٧٢].

وأما العلماء الغربيون فالأمر معهم مختلف تماماً كما ذكرناه.

وهذه بعض الأمثلة:

"القول بأن رؤى محمد وكلماته كانت هذياناً... يدل على جهل مؤسف بعلم كتاب من أمثال بولين Poulain وحكمتهم..."[٧٣].

"إن مخالفة جولدزيهر ليست بالأمر السهل"[٧٤].

وبلغت ثقته بعلماء بلاده وتحقيره للعلماء المسلمين أن ترك أقوال هؤلاء واعتمد على أقوال أولئك حتى في ترتيب سور القرآن الكريم بحسب نزولها[٧٥]. وإن وصف بعض ما قال إ م أجمعوا عليه بأنه مخالف لكثير مما في الكتاب والسنة، وإن انتقد تفسيرهم لبعض آيات القرآن الكريم، كل ذلك اعتماداً على آراء إخوانه من المستشرقين.

تعصب ضد العرب والمسلمين:

---

(١)سورة العلق: آية ٤ .

يقول وات عن العرب كلاماً لا يتفوه به إلا إنسان أخل التعصب بعقله فلم يعد يدري ما يقوله ولا يتصوره:

(أ) فهو يقول لنا إن الربا لم يحرم في مكة ثم يتساءل "كيف كان يمكن أن ينتقد الربا؟ بل كيف كان يمكن أن يفهم المكيون أي نوع من النقد؟ ما كان الإنسان ليستطيع أن يقول إن الربا خطأ، لأن النظرة العربية لم يكن فيها تصور مجرد للخطأ والصواب[٧٦].

كيف عرف هذا؟ إذا أراد الباحث أن يتحقق من وجود مفهوم معين في تصور أمة من الأمم أو عدم وجوده، فإن المنهج العلمي يقتضيه أن يبحث أولاً في لغتهم فإن وجد فيها ما يدل على هذا المفهوم صراحة أو ضمناً فيها. وإن لم يجد بحث في وسائلهم التعبيرية الأخرى. فإن لم يجده جاز له حينئذ أن يقول إن هذا المفهوم لا وجود له في تصور هذه الأمة.

وكاتبنا بالطبع لم يفعل هذا لأن لغة العرب مليئة بالألفاظ الدالة على المفهوم الذي أنكر وجوده عندهم، وإلا فما معنى وجود ألفاظ مثل الخطأ والصواب والحق والباطل والحسنة والسيئة والحرام والحلال والحسن والقبيح وغيرها من الألفاظ التي كان يستعملها العرب ويدركون معانيها قبل نزول القرآن الكريم؟

ثم إن المفهوم الذي أنكر وات وجوده عند العرب هو في حقيقة الأمر من المقولات الأساسية التي فطر الله عليها العقل البشري، والتي لا يمكن أن تخلو منها لغة قوم من البشر. لعل الكاتب يقول لنا إنه إنما أنكر المفهوم المجرد للحق والباطل ولم ينكر المفهوم النسبي...

فنقول إن النسبية بالمعنى الذي شرحه[٧٧] هي الصفة الغالبة على استعمالات الناس لمثل هذه المفاهيم التقويمية. ولكن هذه النسبية تتطلب- منطقاً- مفاهيم غير نسبية سمها مجردة أو مطلقة أو ما شئت، لأن الذي يقول أن (أ) حسن لأنه (ب) و(ب) حسن لأنه (جـ) وهكذا لابد أن يصل إلى شيء يقول إنه حسن بلا تعليل، وإن كان قد يغير رأيه فيما بعد إذا اكتشف شيئاً أعلى منه في هذا السلم المنطقي التقويمي.

وهذا هو الذي حدث للعرب. فقد كان من معاييرهم أن الحق لابد أن يكون موافقاً عليها الآباء وأن من علامات الباطل أن يكون مخالفاً لهم. ولذلك رفضوا الدين الجديد معللين رفضهم ذا المعيار الذي كان جزءاً هاماً من مكونات تفكيرهم. ولذلك ركز القرآن الكريم على نقده تركيزاً شديداً، وكرر هذا النقد بأساليب مختلفة، فلفت نظرهم بذلك إلى معيار أرقى من ذلك الذي كانوا يعدونه الحد الأقصى. ولكنهم ما كانوا ليفهموا هذا النقد لو لا أن في عقولهم استعداداً لفهمه، وهذا الاستعداد يعتمد على تصور غير نسبي للحق والباطل. أقول (يفهموا) ولا أقول (يقبلوا) لأن بعضهم ظل متعصباً لرأيه القديم. ولكن حتى هؤلاء الذين رفضوا المعيار الجديد إنما فعلوا ذلك بعد أن فهموا معناه. فمشكلة الرسول ﷺ معهم لم تكن مشكلة عدم فهم منهم لما يقول وإنما كانت رفضهم لما يقول.

ولست أدري لماذا أختار الكاتب مسألة الربا بالذات.

فالمعروف أن الإسلام لم يدخل في تفاصيل الحياة الاجتماعية طيلة العهد المكي، لأن هذا العهد كان عهد وضع الأسس الجديدة ونقد الأسس القديمة وإزالتها، ولأن التفاصيل الجديدة لا يكون له معنى حقيقي إلا في الإطار الجديد. ولذلك لم يتطرق الإسلام للحديث عن مسائل الطعام والشراب واللباس والزواج وتفاصيل المسائل الاقتصادية والسياسية، بل ولا تفاصيل الشعائر التعبدية، وإنما ركز على العقيدة في الله والإيمان بالدار الآخرة والاستمساك بمكارم الأخلاق. ولعل من سوء حظ الكاتب أننا نملك دليلاً من كلام العرب على أ م كانوا يعرفون أن الربا خطأ وإن مارسوه. فقد جاء في السيرة أن أبا وهب بن عمرو قال لقريش لما أرادوا أن يعيدوا بناء الكعبة قبل مبعث النبي ﷺ: يا معشر قريش لا تدخلوا في بنائها من كسبكم إلا طيباً، لا تدخلوا فيها مهر بغي، ولا بيع ربا، ولا مظلمة أحد من الناس[٧]

(ب) ويقول وينبغي أن نتذكر هنا أن التفرقة الغربية بين الحقيقة ا ردة ومغزاها لا توجد واضحة في الشرق. ربما عرف محمد الحقائق ا ردة... ولكن ربما لم يقدر مغزى هذه الحقائق ا ردة ولذلك طلب أن يوضح له ذلك بعبارات أخرى.

أقول وينبغي أن نتذكر نحن أن هذا الشرق الذي يتحدث عنه وات ورفاقه المستشرقون ليس شيئاً واقعياً يشار إليه بالبنان- وإنما هو- كما قال الدكتور إدوارد سعيد- شيء من نسج خيالهم، ينشأ عليه صغارهم ويشيب عليه الكبار.

هل يعنى وات أن لغات أهل الشرق كلها لغات وصفية ليس فيها كلمات تقويمية؟ هذا مستحيل عقلاً. لأن اللغة لا تكون لغة ولا تؤدي وظيفتها في الحياة إذا لم تكن تقويمية. بل إن فلاسفة العلوم يحدثوننا أن هذا يعسر- ويقول بعضهم لا يوجد- حتى في اللغة العلمية البحتة لأن اللغة لا تقتصر على استعمال الكلمات العلمية التي تشير إلى وقائع جزئية وإنما تستعمل كلمات عامة مثل ذرة، طاقة، إنسان، نقود... الخ وهذه الكلمات العامة- هكذا يقول هؤلاء الفلاسفة- ليست وصفية بحتة وإنما هي مشحونة بأفكار نظرية.

أم يقول وات إن أهل المشرق يصفون ويقوّمون من غير شعور منهم بالحد الفاصل بين هذا وذاك؟ وأقول نعم إن هذا قد يحدث لهم كما يحدث لأهل الغرب فكثيراً ما يصف الإنسان وهو يظن أنه يقوم، وأكثر منه أن يقوم الإنسان وهو يحسب أنه يصف. أما أن يعمى فرد من الناس- ودعك عن أهل المشرق قاطبة- عمى كاملاً عن رؤية الفرق بين الوصف والتقويم فهذا لا يحدث إلا لإنسان معتوه.

لنأت الآن إلى العرب. لقد كان كثير منهم يعتقد كما يعتقد كثير من الغربيين الآن أن التاريخ لا معنى له ولا مغزى، وإنما هو شمس تطلع هنا وتغيب هنالك، ويوم يعقبه يوم، وأرحام تقذف وقبور تلقف، (نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر) [1].

فأصحاب هذا الاعتقاد كانوا يفرقون إذن بين الحقيقة ا .ردة ومغزاها أو معناها، فاعترفوا بالحقيقة وأنكروا المغزى في هذه المسألة، وربما في مسائل غيرها. لا في كل شيء. فلما جاء الإسلام لم يعلمهم الفرق بين الحقيقة ا .ردة والمغزى، وإنما لفت أنظارهم إلى المعاني التي تنطوي عليها هذه الحقائق ا .ردة التي كانوا يعلمو ا. فالحقائق الكونية لم تعد مجرد أشياء تشغل زماناً ومكاناً وإنما سارت (آيات)، ودلائل على خالقها، والطعام واللباس وكل ما يستفيد منه الإنسان لم يعد مجرد حقيقة فيزيائية أو بيولوجية وإنما أصبح "نعمة" تستوجب شكر المنعم، وتقتضي التصرف

(١)سورة الجاثية: آية ٢٤ .

فيها بطريقة ترضيه. وفي آية رائعة من آيات القرآن الكريم في هذا المجال يقول تعالى ذاماً المشركين على وقوفهم عند معرفة الحقيقة المجردة وعدم النظر إلى مغزاها الحقيقي: ﴿**وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُوراً**﴾ (١) هل يفهم مثل هذا الكلام أناس لا يفهمون الفرق بين الحقيقة المجردة والمغزى ؟ .

وإذا كان القرآن قد فرق هذه التفرقة، وإذا كان القرآن نابعاً حسب اعتقاد الكاتب من اللاوعي المشترك للعرب فهذه التفرقة إذن موجودة عندهم في هذا "اللاوعي" على الأقل.

(د) وأما ثالثة الأثافي فهي اتهام العرب أن عقليتهم لا ترفض التناقض، ولذلك فإن الحنابلة "تفادوا تصورات الأشاعرة وغيرهم التجريدية واستمسكوا بعبارات القرآن والسنة كما هي. والذي ينتج عن هذا أننا إذا اكتشفنا شيئاً من التناقض في القرآن فإن هذا يكون دليلاً على غناه وتجاوزه المثمر للفكر التجريدي المجدب. يمكن الاحتفاظ بعبارتين متناقضتين لأن كل واحدة منهما لا تعبر عن الحقيقة إذا انفردت. بل إن كل واحدة منهما تكشف جانباً من الحقيقة تكمله الأخرى. وعليه فإن العبارتين وإن لم يمكن الجمع بينهما منطقياً تعطياننا معاً صورة أكمل للحقيقة"(٨١).

١-أولاً من هم الأشاعرة؟ أهم قوم من الإنجليز أو الأمريكان؟ ألم يكونوا عرباً كالحنابلة؟ إذن لماذا عدّ هؤلاء الممثلين للعقلية العربية وترك أولئك؟

٢- وثانياً:هل ما قاله الكاتب هو حكاية وتصوير أمين لقول الحنابلة أم هو تفسير منه وتأويل؟ الذي نعرفه عن الحنابلة أنهم لم يستنتجوا من استمساكهم بالقرآن والسنة هذه النتيجة التي استنتجها الكاتب، وإنما كانوا كغيرهم من عباد الله يعتقدون أن الكلام المتناقض باطل وينزهون- كغيرهم من المسلمين- كتاب الله تعالى عن مثل هذا الباطل. وقد رد إمام الحنابلة، بل إمام أهل السنة، الإمام أحمد على الزنادقة الذين زعموا مثل هذا الزعم في القرآن فكانت ردوده مثلاً رائعاً للعقل المستنير الذي يرفض كل شائبة من شوائب التناقض. ولم يقل لهم: نعم إن هنالك تناقضاً وإنه يدل على

---

(١)سورة الفرقان: آية ٤٠ .

خصومة القرآن وشمول وصفه لكل نواحي الحياة. بل كان يبدأ كثيراً من ردوده على شبها م بقوله: "فشكوا في القرآن وزعموا أنه متناقض" وإليك مثلاً من هذه الردود:

وأما قوله ﴿**رب المَشْرِق والمَغْرِبِ**﴾ [(١)] و﴿**رب المَشْرِقَيْنِ ورب المَغْرِبَيْنِ**﴾ [(٢)] و﴿**فَلاَ أُقْسِمُ بِرب المَشارِقِ والمَغارِبِ**﴾ [(٣)].

فشكوا في القرآن وقالوا كيف يكون هذا من الكلام المحكم؟

أما قوله ﴿**رب المَشْرِقِ والمَغْرِبِ**﴾ فهذا اليوم الذي يستوي فيه الليل والنهار أقسم الله بمشرقه ومغربه.

وأما قوله ﴿**رب المَشْرِقَيْنِ ورب المَغْرِبَيْنِ**﴾ فهذا أطول يوم في السنة وأقصر يوم في السنة أقسم الله بمشرقه ومغربه.

وأما قوله ﴿**رب المشارق ورب المغارب**﴾ فهو مشارق السنة ومغار ا، فهذا ما شكت فيه الزنادقة[(٨٥)].

تعبر كل من هذه الآيات الثلاث- حسب تفسير الإمام أحمد- عن جانب من جوانب الحقيقة كما قال وات وهي في جملتها تعبر عن الحقيقة كلها في هذا الأمر. ولكن هذا ما كان ليحدث لو أن الآيات كانت متناقضة. ولست أدري كيف يفوت على كاتب مثل هذا أن العبارات المتناقضة لا تفيد شيئاً لأن كل واحدة منها تنقض أو تمحو ما تقرره الأخرى فالجمع بينها لا يؤدي إلى ثراء بل إلى جدب كامل.

٣- وثالثاً كيف يخطر ببال عاقل أن أمة من العقلاء إنساً كانوا أو جناً أو ملائكة تقبل التناقض ولا ترى الفرق بينه وبين الأحكام والاتساق؟ نعم قد يقال: أن أمة يوجد في كلامها من التناقض ما لا يوجد في الأمم الأخرى. أما أن يقال إن عقلها لا يميز بين المتناقض والمتسق، بين المستحيل والممكن فهذا غير معقول. إذا قال أحد هؤلاء لآخر: هل كتبت أنت هذا الكتاب؟ فأجابه نعم أنا كتبته غير أنني لم أكتبه؟ فماذا يفهم إذا كان يعلم أن صاحبه يتحدث على سبيل الحقيقة لا ا از؟ هل يفهم

---

(١)سورة الشعراء: آية ٢٨ .

(٢)سورة الرحمن: آية ١٧ .

(٣)سورة المعارج: آية ٤٠ .

أنه كتبه؟ لكنه يقول إنه لم يكتبه. هل يفهم أنه لم يكتبه لكنه يقول إنه كتبه. هذا كلام يقال للشاذين في علم المنطق، وما كنت لأثقل به على القراء لو لا أن كاتبنا وبعض بني جلدته يحسبون أن معايير العقلانية نسبية وأن عدم قبول التناقض شيء تختص به العقلية الغربية[٨٦].

(هـ) ويقول معلقاً على قوله تعالى ﴿**وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين**﴾[١]. يبدو أن المفروض هنا أن العلم بالأسماء يتضمن العلم بالطبيعة الحقيقية للشيء، وأن العلاقة بين الاسم وطبيعة الشيء أوثق من مجرد (العلاقة) العرفية. والمحتمل أن هذا كان من مسلمات عقلية العرب قبل الإسلام[٨٨].

لقد ناقش العلماء المسلمون طبيعة العلاقة بين الاسم والمسمى نقاشاً عميقاً مستفيضاً واختلفوا كما اختلف غيرهم بين قائل إ ا توقيفية وقائل بأ ا عرفية. ولكننا لم نسمع أن أحداً من الفريقين زعم أن معرفة الاسم تتضمن المعرفة بطبيعة الشيء. وليس في قصة آدم ما يدل على ذلك أو ما يشير إليه، فالذين يقولون أن الأسماء توقيفية لا يدعون أكثر من وجود علاقة طبيعية بين الاسم والمسمى اقتضت أن يسمى ذا الاسم بالذات لا بغيره ولكن هذه العلاقة لا تدرك بمعرفة الاسم وحده، بل لابد من معرفة المسمى أيضاً لاكتشاف العلاقة والذي فهمه المسلمون تعليم آدم الأسماء أنه لم يعلمه ألفاظاً فحسب وإنما قرن له بين الأسماء والمسميات لأن الإنسان كما يقول صاحب المفردات لا يعرف الاسم. "فيكون عارفاً لمسمّاه إذا عرض عليه المسمى، إلا إذا عرف ذاته. ألا ترى أننا لو علمنا أسامي أشياء بالهندية أو بالرومية ولم نعرف صورة معالم تلك الأشياء لم نعرف المسميات إذا شاهدناها، بمعرفتنا الأسماء ا ّردة، بل كنا عارفين بأصوات مجردة. فثبت أن معرفة الأسماء لا تحصل إلا بمعرفة المسمى وحصول صورته في الضمير"[٨٩].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية "وهل الحد يفيد تصور الأشياء؟ فيقول المحققون من النظار على أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره، كالاسم، ليس فائدته تصوير

---

(١)سورة البقرة: آية ٣١ .

المحدود، وتعريف حقيقته وإنما يدعي هذا أهل المنطق اليونانيون أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم"[٩٠].

واضح من هذا الكلام- وهو لعالم عربي مسلم- أن الاسم لا يفيد تصوير حقيقة الشيء، وواضح منه كذلك أن الذين يقولون كلاماً قريباً من هذا هم اليونان، أجداد الكاتب الفكريون الذين كان يرى فليسوفهم الأكبر أن الحد يفيد تصور ماهية المحدود.

وبعد، فإذا كان الرجل يكتب باعتباره علمانياً، وكان لا يثق بالعلماء المسلمين ويغلو في الثقة بالدارسين الغربيين، وإذا كان هذا الذي ذكرناه أخيراً- وهو قليل من كثير- هو رأيه في الأمة العربية، فلا يستغربن أحد تلك النتائج التي انتهي إليها من دراسته للسيرة النبوية على صاحبها أفضل الصلاة والسلام.

الهوامش

(١) محمد بمكة ص ٣.

Muhammad at Mecca, The Clarendon Press, ١٩٥٣.

(٢) المصدر نفسه والصفحة.

(٣) المصدر نفسه والصفحة.

(٤) الوحي الإسلامي في العالم الحديث ص ٥٣.

Islamic Revelation in The Modern World, Edinburgh, ١٩٦٩.

(٥) محمد بمكة ص ٣.

(٦) المصدر نفسه ٧١.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) المصدر نفسه ٥٢.

(٩) تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، الطبعة الرابعة ص ٢ ص٢٩٨ إلى ٢٩٩.

(١٠) المصدر نفسه ص ٣٠٥-٣٠٦.

(١١) المصدر نفسه.

(١٢) المصدر نفسه.

(١٣) سورة القدر ٤.

(١٤) سورة الشعراء ١٩٣.

(١٥) المصدر نفسه ص ٤٢-٤٣.

(١٦) المصدر نفسه ص ٤٢.

(١٧) فتح الباري: كتاب بدء الوحي ١: ٣ ص٢٢، وفي كتاب التفسير ٦٥: ٩٦ حتى فجأه الحق وهو في غار حراء فجاءه الملك، "فرواية الطبري ينبغي أن تفهم في ضوء هذه الروايات".

(١٨) المصدر نفسه ص ١ ص٢٣.

(١٩) محمد بمكة ص ٤٠.

(٢٠) نفس المصدر ص ٤٠.

(٢١) فتح الباري: كتاب بدء الوحي (١): ٤.

(٢٢) محمد بمكة ص٤٣.

(٢٣) فتح الباري: كتاب التفسير (٦٥): ٤٩٢٤.

(٢٤) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٢٥) محمد بمكة ص ٤٣.

(٢٦) محمد نبياً ورجل دولة ص ١٥.

(٢٧) محمد بمكة ص ٤٤.

(٢٨) المصدر نفسه ص ٤٤.

(٢٩) محمد بمكة ص ٤٥.

(٣٠) وقد جاء مصرحاً بذلك في مغازي موسى بن عقبة عن الزهري أنه رأي ذلك في المنام ثم جاءه الملك في اليقظة (السيرة النبوية) لابن كثير تحقيق مصطفي عبد الواحد جـ ١ ص ٣٨٧ عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.

(٣١) محمد بمكة ص ٤٥.

(٣٢) المصدر نفسه ص ٤٥-٤٦.

(٣٣) المصدر نفسه ص ٥٤.

(٣٤) المصدر نفسه ص ٤٦.

(٣٥) المصدر نفسه ص ٤٦.

(٣٦) السيرة النبوية لابن هشام تحقيق مصطفى السقا وآخرين جـ ١ ص ٢٥٢-٢٥٣ إحياء التراث العربي، بيروت ١٣٩١-١٩٧١.

(٣٧) السيرة النبوية لابن كثير جـ ١ ص ٣٩٣.

(٣٨) محمد بمكة ص ٤٦.

(٣٩) سورة العنكبوت ٤٨.

(٤٠) محمد نبياً ورجل دولة ص ٣٩-٤٠.

(٤١) سورة العنكبوت ٤٨.

(٤٢) سورة النساء ٨٢.

(٤٣) محمد بمكة ص ٤٧.

(٤٤) محمد نبياً ورجل دولة ص٤٠.

(٤٥) المصدر السابق.

(٤٦) محمد بمكة ص ٥١.

(٤٧) كلمة (وعي) تستعمل في التعبير الحديث بمعنى كلمة Consciousness وهي مجموع مشاعر الشخص (أو الجماعة) وأفكاره.

(٤٨) المصدر نفسه ص ٥٣.

(٤٩) المصدر نفسه ص ٥٤-٥٨.

(٥٠) سورة النحل: ٦٨.

(٥١) سورة مريم: ١١.

(٥٢) سورة يوسف: ٣.

(٥٣) سورة الكهف: ٢٧.

(٥٤) سورة التكوير: ١٩-٢٢.

(٥٥) سورة القيامة: ١٦-١٩.

(٥٦) تفسير القرآن العظيم عند تفسير الآيات المذكورة.

(٥٧) فتح الباري: كتاب بدء الوحي الحديث رقم ٢.

(٥٨) المصدر نفسه: كتاب بدء الخلق (٥٩): الحديث رقم ٣٢١٥.

(٥٩) سورة المدثر: ١-٣.

(٦٠) الوحي الإسلامي في العصر الحديث ص ١٠٩.

(٦١) المصدر نفسه ص ١٠٩.

(٦٢) المصدر نفسه ص ٨٣.

(٦٣) المصدر نفسه ص٨٤.

(٦٤) محمد بمكة ص ٣٣.

(٦٥) المصدر نفسه ص ٤٣.

(٦٦) المصدر نفسه ص ٢٠.

(٦٧) الوحي المحمدي في العالم الحديث ص ١٨.

(٦٨) المصدر نفسه ص ٤٨.

(٦٩) المصدر نفسه ص ٥٠.

(٧٠) المصدر نفسه ص ٥١.

(٧١) محمد نبياً ورجل دولة ص ٤٠.

(٧٢) الوحي المحمدي في العالم الحديث ص ٢٥.

(٧٣) محمد بمكة ص ٥٧.

(٧٤) محمد بمكة ص ٨٢.

(٧٥) المصدر نفسه ص ٦٠-٦١.

(٧٦) محمد بمكة ص ٨١.

(٧٧) انظر المصدر السابق ص٨١.

(٧٨) السيرة النبوية لابن هشام جـ ١ ص ٣٠٦.

(٧٩) سورة الجاثية.

(٨٠) سورة الفرقان: ٤٠.

(٨١) الوحي الإسلامي ص ٣٤-٣٥.

(٨٢) سورة الشعراء ٢٨.

(٨٣) سورة الرحمن ١٧.

(٨٤) سورة المعارج ٤٠.

(٨٥) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد تحقيق الدكتور عبد الرحمن عميرة، الرياض، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م، ص ٩١.

(٨٦) انظر الحوار الذي دار في هذا بين فنش P. Winch وماكنتير A.Macintyre وليوكس S.Lukes في كتاب Rationality, Bryan R.Wilson (ed.) Oxford, ١٩٧٤.

(٨٧) سورة البقرة ٣١.

(٨٨) الوحي الإسلامي ص ٣٥.

(٨٩) المفردات في غريب القرآن تأليف أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالرغب الأصفهاني، بيروت، ص ٢٤٤.

نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان وهو في مجلد واحد مع صور المنطق والكلام للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ٢٠

المستشرقون و موقفهم من الفقه والتشريع الإسلامي [1]

(١) هذا البحث مأخوذ بتصرف عن مقال للدكتور/ محمد سليم العوا، بعنوان: النظام القانوني الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة .

لا يكاد يخلو كتاب من كتب المستشرقين، ولا بحث من بحوثهم، لغويا كان أم تاريخياً أم اقتصادياً أم اجتماعياً أم متصلاً بالقرآن الكريم أو السنة النبوية، لا يكاد يخلو كتاب في هذه ا الات أو غيرها أو بحث من بحوث المستشرقين من إشارة أو أكثر إلى مسألة من مسائل الفقه الإسلامي، تبين عند إمعان النظر موقفاً يتخذه الباحث أو الكاتب- مقلداً فيه أو مبتكراً – من النظام القانوني الإسلامي وأحكامه وقواعده وأصوله.

ولا يرجع هذا كما قد يخطر بالبال لأول وهلة إلى شمول دراسات الاستشراق وسعة مجالها، بل هو يرجع في المقام الأول إلى شمول أحكام النظام القانوني الإسلامي وقواعده لكل ناحية منن نواحي حياة المسلم. فالفقه من حيث هو تعبير عن نظام قانوني تغطي أحكامه وقواعده كل ما يعرض للمرء فى حياته، بل وما يصيب ماله بعد وفاته، وما يجب له من أحكام قبل ولادته، فضلاً عن أحكام العلاقة بين الفرد وربه، وهذا شأن غير معهود في النظم القانونية الوضعية فهذه لا تتدخل إلا من حيث يكون ال اع بين طرفين وارداً ولا تنظم إلا العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات.

ومع ورود تلك الإشارات إلى أحكام فقهية في جلّ كتب المستشرقين وبحوثهم – أو كلها – فإننا لا نستطيع أن نصنفها في مجال الكتب التي تبحث في الشريعة الإسلامية أو الفقه الإسلامي، إذ أقل هذه الكتب عدداً هو ما خصص لهذا الجانب من جوانب الحياة الإسلامية والفكر الإسلامي، وأكثر هذا القليل لا يتصل في منهجه ومقدماته ونتائجه بالجانب القانوني من الفكر الإسلامي إلا بقدر ضئيل. ويركز معظم المؤلفين على جوانب العادات والتقاليد السائدة في ا تمع، وتناقض بعضها في أحيان كثيرة مع تعاليم الإسلام للانتهاء إلى أن الإسلام أنشأ نظاماً قانونياً لا يطبق، أو هو غير قابل للتطبيق[١].

دراسات الأستاذ نويل ج. كولسون للفقه الإسلامي:

من بين القلة من المستشرقين الذين يعنون بالفقه الإسلامي الأستاذ نويل ج. كولسون، أستاذ القوانين الشرقية في جامعة لندن (مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية)، فقد كتب كولسون ثلاثة كتب هي:

A History of Islamic Law

Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence,

Succession in Muslim Family

وله بالإضافة إلى ذلك عدد غير قليل من المقالات والبحوث المنشورة في الدوريات القانونية البريطانية والأمريكية وغيرها، لعل أهمها دراسته عن الفرد والدولة:

The State and The Individual in Islamic Law

ودراسته عن النظرية والتطبيق في القانون الإسلامي:

Doctrine and Practice in Islamic Law, BSOAS

وهو يقوم بتدريس (القانون الإسلامي) منذ أكثر من ربع قرن في جامعة لندن.

والسمة المميزة لدراسات الأستاذ كولسون، التي دعتنا إلى اختيار الكتابة عنه في بحوث هذا ا لمد المخصص لدراسة مناهج المستشرقين هو أن نقطة البدء عنده في دراسة الفقه الإسلامي تخالف نقطة البدء عند الجيل السابق من أساطين الاستشراق وأساتذته.

فبينما يبدأ الآخرون – ولا زال أتباعهم يقلدو م في ذلك – من افتراض أن القانون الإسلامي نظام بال قد بلغ مرحلة الجمود عن التطور اللازم لأي نظام قانوني حيّ أو قابل للاستمرار حياً، وهو لذلك قد غدا مهجوراً في موطنه، منبوذاً من أهله – بينما يبدأ الآخرون من هذا الافتراض – يبدأ كولسون من افتراض مغاير تماماً مؤداه أن النظام القانوني الإسلامي حيّ متفاعل، مطبق في ا تمعات الإسلامية وقائم في ضمائر أفرادها، وينبغى أن يعتمد عليه في تشكيل النظم القانونية في البلاد الإسلامية لتأتي هذه النظم معبرة هن روح البلاد التي تطبق فيها[٢].

ويترتب على هذا الاختلاف في الفرض الأساسي الذي تقوم عليه دراسات كولسون، ما لا يحصى من مواطن الخلاف بينه وبين غيره من المستشرقين الذين

يدرسون القانون أو الفقه الإسلامي. وهذا الموقف وحده هو الذي يجعل منهج الأستاذ كولسون – في تقديرنا – أجدر المناهج بالبحث والدراسة عند إرادة النظر في مناهج المستشرقين في الدراسات القانونية الإسلامية.

والواقع أن الأستاذ كولسون على الرغم من شغله واحداً من أهم كراسي الاستشراق التقليدية في الجامعات البريطانية – كرسي القوانين الشرقية بجامعة لندن – لا يمكن إدراجه في عداد المستشرقين بالمعنى التقليدي لهذا اللفظ – فهو أصلاً أستاذ قانون متخصص في القانون المدني، درس الشريعة الإسلامية دراسة القانوني الذي يسعى إلى المقارنة بين النظم القانونية المختلفة، لا دراسة المستشرق المهتم بالشرق وتاريخه وتقاليده وعاداته. وكتبه وبحوثه تتجه وجهة المقارنة القانونية البحتة، لا وجهة البحث العلمى في خدمة السياسة كما يغلب على كثير من المستشرقين، ولا وجهة تسخير البحث العلمي لخدمة التعصب الديني كما يبدو في كتابات أخرى(٣).

نظرة في المنهج:

إن المنهج الذي يتبعه الأستاذ كولسون في دراساته للفقه الإسلامي يقوم على إدراك أن هذا الفقه من حيث هو نظام قانوني يستمد قوته الإلزامية من "كونه تعبيراً عن إرادة الله، وهذا مترتب على معنى الإسلام: التسليم الكامل لله" (عز وجل) "فمسألة طبيعة النظام القانوني محسومة في الفكر الإسلامي بطريقة لا تحتمل أي تردد: لأن مقتضى الإيمان في الإسلام أن القانون هو مجموعة القواعد الموحى ا من عند الله، وإنكار ذلك يعني الخروج من الإسلام"(٤).

وإذا كان بعض العلماء المستشرقين يدرسون الفقه الإسلامي والنظام القانوني الإسلامي كما يدرس القانون الروماني: أي باعتباره كان في يوم من الأيام نظاماً قانونياً عريقاً، فإن الأستاذ كولسون يدرس الفقه الإسلامي باعتباره نظاماً قانونياً حياً كسائر النظم القانونية الحية الأخرى، وليست مهمة البحث التاريخي عند كولسون أكثر من محاولة اكتشاف الأسس التاريخية التي ترسم الطريق لتطبيق قواعد هذا التشريع في الواقع(٥)

وإذا كان كولسون قد اختار دراسة التشريع الإسلامي بمنظار قانوني، فإنه يقرر أن الوقت قد حان لدراسة الشريعة على مستوى متخصص في الاقتصاد والاجتماع والسياسة لتتعاون هذه الدراسات المتخصصة فيما بينها على رسم صورة أدق لأحكـام هذه الشريعة(٦).

ولا شك أن هذا المنهج في فهم أصل القانون الإسلامي وطبيعته، وفي النظر إليه باعتباره نظاماً قانونياً حياً – إذا أضفنا إليه ما دعا إليه كولسون في مختلف كتبه ودراساته من ضرورة معاودة الاجتهاد للوصول إلى أحكام إسلامية تناسب العصر(٧) – يجعل دراساته جديرة بالبحث الجاد ويحمل الباحث المسلم على إعطائها حقها من الدرس والنقد باعتبارها عملاً علمياً أصيلاً، بل إن كولسون يعتبر – في نظرنا – رائد مدرسة جديدة في التفكير الغربي، لن يمضي وقت طويل حتى تكون لها آثار كبيرة على منهج هذا التفكير فيما يتصل بالشريعة والفقه الإسلاميين، ومن ثم فيما يتصل بالدراسات الإسلامية بوجه عام، بقدر اتصال هذه الدراسات بالشريعة والفقه.

ولا يعني هذا التقدير لمنهج الأستاذ كولسون اتفاقنا معه في النتائج التي يتوصل إليها في بحوثه ودراساته للقانون الإسلامي، بل لعل مواضع الخلاف في جزئيات نتائجه أكثر من مواضع الاتفاق معه. وإنما عنايتنا هنا بمنهجه في البحث، ومدى اتفاق هذا المنهج أو عدم اتفاقه مع ما يراه الباحث المسلم منهجاً سليماً لدراسة قانونه وشريعته وفقهه، ثم تأتي جزئيات النتائج ومسائل الفروع ليستفاد منها – إذا احتيج إليها – في تبين مدى التزام المنهج المعلن في البحث، ومدى استقامة الأحكام التي يتوصل إليها الباحث مع مقدما ا.

وسوف نكتفي في هذا المقام بالنظر في كتابيه:

- A History of Islamic Law.
- Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence.

إذ هما اللذان يحملان تعبيراً واضحاً عن منهجه في النظر إلى القانون الإسلامي ويتضمنان نظراته التي يجدر الوقوف عندها لما تمثله من اتجاه جديد في الاهتمام بقضايا الفقه الإسلامي. وتيسيراً للبحث فسوف نتتبع هذه الآراء محاولين وضعها

تحت عناوين موضوعية تسهل الإلمام ا من جهة، وتصويرها تصويراً متكاملاً من جهة ثانية.

مثالية الشريعة الإسلامية وتطبيقها:

في مفتتح كتابه عن تاريخ القانون الإسلامي يقرر الأستاذ كولسون أن انقطاع الوحي بوفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) "جعل الشريعة الإسلامية بما تحقق لها من كمال التعبير والبيان ثابتة غير قابلة للتغيير..." (وأصبح على ا تمع) أن يتطلع إلى ما تمثله من معايير مثاليه وصحيحة إلى الأبد"[٨]، ثم يقول عقب ذلك مباشرة: "ووصف قواعد هذه الشريعة بالمثالية لا يعني افتقار التعبيرات القانونية عنها للاعتبارات العملية الملائمة للحاجات الحقيقية للمجتمع، كما لا يعني أن عمل المحاكم الإسلامية لم يلحق أبداً ذا المثال، فإنه لا صحة لهذا أو ذاك".

ومسألة المثالية والواقعية في الفقه الإسلامي، أو في أحكام الشريعة الإسلامية مسألة أثار حولها المستشرقون – وغيرهم – كثيراً من الجدل، وتذرعوا بوصف المثالية المستمد من كون القرآن الكريم – مصدر الشريعة الإسلامية الأول – وحياً إلهياً إلى نفي وصف الصلاحية للتطبيق عن أحكام هذه الشريعة، وقد تردد هذا المعنى في كتابات عدد من أساتذة القانون في الجامعات العربية، والمصرية بوجه خاص في مطلع القرن الميلادي الحالي، والأستاذ كولسون نفسه في كتابه الآخر: Conflicts and Tensions يخصص فصلاً للتنازع بين النـزعة المثالية والنـزعة الواقعية في تطبيق القانون الإسلامي لا يبعد فيه كثيراً عن المقولة السابقة، وينسب نشوء مناصب قضائية مثل منصب والي المظالم، ومفاهيم قانونية مثل مفهوم السياسة الشرعية إلى الحاجة إلى قواعد قانونية واقعية لفض المنازعات بعيداً عن المفاهيم المثالية الدقيقة للشريعة الإسلامية، بل وبصورة تمثل انحرافاً أحياناً Deviation عن تلك المفاهيم الشرعية[٩].

والصحيح أن مثالية أحكام الشريعة الإسلامية، لا تعني عدم صلاحيتها للتطبيق بحال من الأحوال، والواقع الذي مضى عليه العمل في العالم الإسلامي كله إلى دخول الاستعمار الغربي بلاد الإسلام ينقض هذه الدعوى[١٠] والعمل الجاري

الآن على قدم وساق في عدد من بلدان الإسلام للحكم بالشريعة الإسلامية وإصدار قوانين جديدة مستمدة من أحكامها مبنية على مدونا ا الفقهية واستمرار العمل ا حتى اليوم في المملكة العربية السعودية وغيرها من الدول الإسلامية ينقضها كذلك[١١].

وإنما معنى المثالية هو نزوع هذه الأحكام الشرعية الإسلامية بالإنسان إلى العلو فوق الشهوات وال وات، وتحكيم العقل والعدل بدلا من تحكيم الهوى والغرض، فأحكام الإسلام – جملة – ترمي إلى تخلق المرء بخلق الإنسان الفاضل، إن لم يستطع الوصول إلى خلق الإنسان الكامل، فهذا معنى للمثالية نثبته ولا ننفيه، وذاك معنى لا نجد على صحته دليلا واحداً من أحكام الإسلام نفسها أو من الواقع أو التاريخ.

أما كون الفقه الإسلامي وأحكام الشريعة الإسلامية واقعية، فإننا لا نعني بذلك خضوعها لرغبات المكلفين وتحقيقها لما يشتهون، فإن هذا معنى للواقعية لا يقره أي نظام قانوني ولا يقبله على عمله أي صانع للتشريعات الوضعية. وإنما واقعية أحكام الشريعة الإسلامية تبدو في تحقيق مصالح الناس ورفع الحرج عنهم وعدم تكليفهم بما لا يطيقون من الواجبات أو الأعمال.

ولقد تجلت واقعية أحكام الشريعة الإسلامية في عشرات القواعد الفقهية بل مئا ا التي تحكم النوازل، والتي تحكم تطبيق القواعد الشرعية ذا ا بما لا يدع مجالا – في إطار البحث العلمي المحايد – لرمى هذا الفقه أو هذه الشريعة بعدم الواقعية التي تساوي عند أصحاب هذه التهمة عدم الصلاحية للتطبيق[١٢]، والتي أدت في نظر الأستاذ كولسون – وغيره – إلى انحراف عن تطبيق أحكام الشريعة التي "اضطرت لتفسح ا ال للأحكام المحققة لحاجات ا تمع العملية"[١٣].

والواقع أننا يجب أن ننبه هنا إلى تناقض وقع فيه الأستاذ كولسون نفسه حيث يقول في عبارته التي نقلناها عنه سابقاً إن التعبيرات القانونية للشريعة الإسلامية لم تفتقر إلى الاعتبارات العملية الملائمة للحاجات الحقيقية للمجتمع، ثم يقول هنا: إن أحكام الشريعة الإسلامية المثالية اضطرت لإفساح ا ال أمام الأحكام المحققة

للحاجات العملية والتي وصفها قبل قليل بأ ا مثلت انحرافاً عن الأحكام الشرعية الدقيقة، فكيف يمكن التوفيق بين هاتين المقولتين ؟ .

القرآن الكريم ودوره في التشريع:

إن دراسة دور القرآن الكريم فى التشريع الإسلامي من الموضوعات التي يجدر الوقوف عندها في بحوث الأستاذ كولسون، ولعل هذا الموضوع من أهم الموضوعات التي اضطرب فيها لديه منهج البحث في دراساته المختلفة، وتباينت بالتالي النتائج التي وصل إليها من موضع إلى آخر في هذه الدراسات.

ففي الوقت الذي يقرر فيه أن القانون في الإسلام "هو مجموعة القواعد الموحى ا من عند الله" [١٤]، ويقرر فيه أن تأسيس الدولة الإسلامية في المدينة المنورة كان إحدى السمات البارزة فيه "أن الوحي القرآني أخذ في إزاحة القانون العرفي القبلي من مكانه في جوانب متعددة"[١٥]، نراه يذهب إلى أن القانون القبلي العرفي ظل قرنا ونصف قرن هو المعيار الذي يقاس به صواب السلوك أو خطؤه ما لم ينص الوحي صراحة على إلغائه[١٦]، ونراه يقول في موضع آخر إن التشريع القرآني "لا يعدو أن يكون تعبيراً عن أصول الإسلامية"[١٧]، ونجده يقرر أن القرآن الكريم "لم يتتبع ولو على نحو مبدئي العناصر الأساسية لأية علاقة قانونية بغية استقصائها" ويعتبر ذلك عيباً في التشريع القرآني لم تقع فيه قوانين الألواح الاثنى عشر الرومانية القديمة[١٨].

وبينما نجده يقرر بوضوح قاطع أن "القرآن الكريم قد أرسى بشكل قاطع المبدأ المتمثل في أن الله (تعالى) هو وحده مصدر كل حكم، وأن أمره يجب أن يطاع في كل شأن من شؤون الحياة"[١٩]، نراه يقرر في موضع آخر أنه بعد مائة وخمسين سنة "ظهر فريق بين العلماء المسلمين الذين حاولوا تبيين أصول العقائد الإسلامية اتخذ موقفاً مؤداه أن كل شأن من شؤون الحياة يجب بالضرورة أن يكون محكوماً بإرادة الله. وفي تصورهم لفلسفة القانون كانت السيادة التشريعية لله (سبحانه وتعالى) شاملة لكل شيء"[٢].

فكيف يستقيم القول بأن القرآن الكريم أرسى هذا المبدأ بشكل قاطع مع نسبته بعد ذلك إلى فريق من العلماء ظهروا بعد قرن ونصف قرن من اكتمال الوحي؟

إن المسارب التي أتى منها الأستاذ كولسون فيفهمه لدور القرآن الكريم في التشريع وتحليله لهذا الدور تتمثل – في نظرنا – في أربعة أمور نجملها فيما يلي:

الأمر الأول : تأثره بطريقة التقنين الحديثة:

يبدو للمتأمل في مواضع متعددة من أبحاث الأستاذ كلوسون ودراساته أنه لا يعطي بثقة واطمئنان وصف (النظام القانوني) إلا لذلك النوع من التشريع الذي يقوم على استقصاء جوانب العلاقات القانونية وأركا ا ومكونا ا ويعطي كل علاقة – بنص محدد – حكمها القانوني، وتلك هي طريقة التقنين في العالم الغربي – نعني الغرب الجغرافي لا السياسي – أو قل: هي طريقة التقنين الحديثة السائدة في عصرنا الحاضر.

ومن هنا ينعي الأستاذ كولسون على القرآن الكريم فيما نقلناه عنه من نصوص عدم استقصائه العناصر الأساسية لأية علاقة قانونية – على نحو ما تفعل التقنينات الحديثة – ولشعوره بأن هذه الطريقة لم يعرفها التشريع إلا منذ وقت قريب راح يقارن بين القرآن الكريم وبين قوانين الألواح الاثني عشر، وهي مقارنة لا تستقيم بأية حال، ثم راح يلتمس لذلك سببا في نزول القرآن الكريم منجما[٢١] وهو أمر لا علاقة له بصياغة النص القرآني واستقصائه أو عدم استقصائه لأطراف العلاقات القانونية التي يعالجها.

والسؤال الذي يثيره هذا البحث هو: هل يتعين أن يكون النص التشريعي في صيغة معينة وأسلوب محدد حتى يسبق مجموع نصوص وصف النظام القانوني أو البناء التشريعي؟ أم أن العبرة هي بمدى فهم المكلفين لما تضمنه النص التشريعي، ومدى وفاء النص – في ظل قواعد تفسيره – بالحاجات الاجتماعية المتجددة للمجتمع الذي يحكمه ويخاطب سلطاته وأفراده؟

والجواب الذي لا تختلف فيه العقول أن العبرة بصلاحية النص للتطبيق ووفائه بالحاجات المتجددة للمخاطبين به. وليست قط في صيغته أو أسلوبه أو الشكل الذي

يصب فيه المشرع حكمه أو أحكامه. وإذا كان الأمر كذلك فأين الموضوع الذي لم يف القرآن فيه بحاجة المكلفين؟ إن الأستاذ كولسون لا يقدم مثالا واحداً لذلك. ويكتفي بأن يقول: "لم يقدم القرآن تقنيناً مباشراً ومحدداً للمسلمين الملتزمين في سلوكهم وحيا م بمقاييس الشرع وقواعده، وهناك كثير من المسائل التي يثيرها القرآن من حيث كونه نصاً تشريعياً"[٢].

وللباحث أن يعجب، إذا كان الأمر كما يقول الأستاذ كولسون، فمن أين جاءت تلك المدونات التي لا تحصى صفحا ا في آيات الأحكام ودلالات القرآن التشريعية؟ أما المشكلات التي يثيرها القرآن الكريم باعتباره نصاً تشريعياً فنحن لا ندري ما هي؟ إلا أن يكون الأمر أمر مدى إدراك الأستاذ كولسون لطبيعة النص القرآني نفسه. وهذا ما يغلب على ظننا، بما تدل عليه الأمثلة التي نناقشها في الفقرة التالية من كلام كولسون نفسه.

الأمر الثاني : طبيعة النص القرآني:

نظر الأستاذ كولسون إلى القرآن الكريم نظرته إلى أي مجموع للنصوص القانونية Code، فـرأى أنـه لكـي يكمل له وصف ا موع التشريعي يجب أن يستقصي العناصر الأساسية للعلاقات القانونية التي يعالجها، ورأى أن القرآن الكريم لم يترجم المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها أي مجتمع متحضر: مثل وجوب الرحمة وعدم جواز الظلم والحيف في المعاملات ووجوب تحقيق العدل – وهي كلها واردة في القرآن – لم يترجمها إلى بناء قانوني للحقوق والواجبات، ولم يستهدف أولا تنظيم علاقة الإنسان بالإنسان بل استهدف أولا تنظيم علاقة الإنسان بخالقه، ووصف أحكامه في مواضع كثيرة من كتبه ودراساته بأ ا أحكام (خُلُقية)[٢٣].

وهذا كله في تقديرنا نتيجة خطأ منهجي في النظر إلى النص القرآني وإدراك طبيعته، ونتيجة غياب الفهم الصحيح لأسلوب القرآن الكريم في التشريع.

فالقرآن الكريم أولا كتاب هداية، وليس كتاب فقه ولا قانون ولا سياسة ولا علوم ولا تاريخ. كتاب وصفه الله سبحانه وتعالى بقوله: (**كتاب أنزلناه إليك لتخرج الناس من الظلمات إلى النور بإذن ر م إلى صراط العزيز الحميد**)[١]

---

(١)سورة إبراهيم :آية ١.

ويقول عز وجل: (**إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجراً كبيراً**) [(١)]. والآيات الكريمة في هذا المعنى متكررة في مواضع متعددة من القرآن الكريم.

والقرآن الكريم يخبر رب العزة عنه أنزل تبيانا لكل شيء (**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين**) [(٢)]، "ومن هذه الآية وأمثالها قرر العلماء جميعاً أن القرآن الكريم أصل الشريعة الأول، وإليه ترجع دلالة الأدلة الأخرى فهو الذي دل على حجتها واعتبارها"[(٢٤)].

والقرآن الكريم كتاب معجز "أعجز أهل الفصاحة والبيان عن أن يحاكوه في أسلوبه وحسن تنسيقه" ومن ثم كان بيانه في الذروة التي لم يبلغها من كلام العرب شيء "ينتقل القارئ له من القصص إلى تفصيل آيات كونية إلى ضرب مثل إلى وعد ووعيد إلى بيان حكم تشريعي إلى وصف للجنة أو النار إلى غير ذلك مما حواه القرآن، ينتقل بين هذه الألوان فلا يحس بتغيير في أسلوبه إلا لما تقتضيه طبيعة الأمر المتحدث عنه"[(٢٥)].

وكتاب هذه طبيعة موضوعاته، والهداية غايته، والبيان المعجز أداته كيف يطلب فيه أو يتصور له وجوب اشتمال نصوصه التشريعية على استقصاء مكونات العلاقات القانونية كمثل ما هو معهود في التقنيات البحتة؟ إن فهم طبيعة النص القرآني هي التي تحول بين الباحث وبين توهم انعدام هذا الاستقصاء نقصاً فيه أو قصوراً منه. وقد أدرك ذلك الأصوليون المسلمون: يقول أستاذنا الشيخ مصطفى شلبي عن القرآن الكريم إنه "لم يلتزم في بيانه الأحكام أسلوباً واحداً شأن القوانين والكتب الفقهية المألوفة، فلم يعبر عن كل مطلوب طلباً مؤكداً بمادة الوجوب ولا عن كل ممنوع بمادة المنع أو التحريم، ولا عن كل مخير فيه بمادة التخيير أو الإباحة، ولا غير ذلك من العبارات التي تسأمها النفوس وتثقل على الأسماع كثرة تكرارها، وتصرف الناس عن التدبر والتذكر"[(٢٦)].

---

(١)سورة الإسراء :آية ٩ .

(٢)سورة النحل :آية ٨٩ .

"وفوق تنوع الأساليب في التعبير عن المعنى الواحد فإنه لم يجمع هذه النصوص في مكان واحد، ولا في سورة واحدة شأن التشريعات الأخرى، بل جاءت الأحكام مفرقة في سور القرآن مبثوثة في ثنايا آيات العقائد والأخلاق وآيات الله في الكون وأخبار الأمم السابقة. كما أننا نجد الحكم الواحد وردت فيه عدة نصوص في مواضيع عديدة بأساليب متنوعة ليكون القارئ متذكراً له فى كل حين، وهذا يدلنا على أن القرآن الجامع لهذه الأنواع من البيان نزل ـذه الصورة لا ليكون كتاب تشريع فقط، بل ليكون كتاب هداية للناس ليخرجهم من الظلمات إلى النور، وليكون معجزة لرسول الله تؤيد صدقه في دعواه الرسالة ....."(٢٧).

ومن ذلك يتبين أن الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الأستاذ كولسون، يتمثل في ظنه أن استمداد التشريع الإسلامي من القرآن الكريم واعتبار المسلمين إياه أصل الأصول في التعرف على أحكام الشرع واستنباطها، كان يقتضي كونه على أسلوب التقنيات المعروف في التشريع، وهذا الخطأ مصدره الغفلة عن تدبر طبيعة النص القرآني، وعدم الإحاطة بتميزه أساساً بكونه كتاب هداية للبشرية لا كتاب نوع معين من أنواع المعرفة، ولا كتاب جمع للقواعد التشريعية الإسلامية، والنظر الصحيح إلى نص القرآن الكريم يجعل الباحث يعد ما ظنه الأستاذ كولسون مأخذاً على هذا النص مزية له وحسنة لا عيباً ولا سيئة.

ثم إذا كانت هذه هي طبيعة النص القرآني، في تكوينه وأسلوب بيانه للأحكام الشرعية، فهل يستقيم في منطق البحث العلمي فهمه في معزل عن السنة النبوية، ومأثور التفسير، وما طبق عليه النص من وقائع في زمن التشريع؟ ذلك هو الأمر الثالث الذي سبب اضطراب الأستاذ كولسون في حكمه على النص القرآني ودوره في التشريع .

الأمر الثالث : كيف يفهم النص القرآني التشريعي:

إن النصوص القرآنية التي تقرر أن القرآن الكريم تضمن بيان مل شيء مثل قوله تعالى (**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء**) [١] يجب أن تفهم في ضوء النصوص القرآنية التي تكل إلى الرسول صلى الله عليه وسلم بيان أحكام الشريعة الإسلامية في الوقائع التي تحدث للمؤمنين، والنصوص التي تكل إليه صلى الله عليه وسلم بيان أحكام القرآن نفسه، فمن مثل النصوص الأولى قول الله تبارك وتعالى (**وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم**) [٢]، وقوله عز وجل (**فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً**) [٣]، وقوله سبحانه (**ويقولون آمنا بالله وبالرسول وأطعنا ثم يتولى فريق منهم من بعد ذلك، وما أولئك بالمؤمنين. وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون. وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين. أفي قلو م مرض أم ارتابوا أم يخافون أن يحيف الله عليهم ورسوله بل أولئك هم الظالمون. إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون. ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون**) [٤].

ومن مثل النصوص الثانية قول الله تعالى مخاطباً نبيه صلى الله عليه وسلم (**وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون**) [٥]، وقوله سبحانه (**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله**) [٦].

فالجمع بين هذه النصوص، والنصوص التي تدل على بيان القرآن الكريم للأحكام، يدل على أن النص القرآني لا يجوز أن يدرس ويفهم في عزلة عن السنة

---

(١)سورة النحل :آية ٨٩.

(٢)سورة المائدة :آية ٤٩ .

(٣)سورة النساء :آية ٦٥ .

(٤)سورة النور :آية ٤٧ – ٥٢ .

(٥)سورة النحل :آية ٤٤ .

(٦)سورة النساء :آية ١٠٥ .

النبوية المبينة له، ولا عن سبب نزول الآيات المتضمنة الأحكام التشريعية ولا عن مأثور التفسير الذي يبين حقيقة المراد بالقرآن واحدا كان هذا المراد أم متعدداً.

- فالسنة النبوية بالنسبة إلى القرآن الكريم ثلاثة أنواع: سنة تؤكد معنى الحكم القرآني. مثل الأحاديث الواردة في تحريم شهادة الزور، وتحريم قتل النفس المعصومة، وتحريم عقوق الوالدين، والأمر بالإحسان في كل شيء، والأمر بتقوى الله في معاشرة الزوج زوجته، والنهي عن أكل المال بالباطل... إلى غير ذلك من الأحاديث القولية التي هي مطابقة لمعاني آيات قرآنية تؤكدها في نفوس المخاطبين وترسخها، أو تبين صوراً مما ينطبق عليه عموم النص القرآني لتقرر ما بداخلها في هذا العموم وتحذر من الوقوع فيها، فهذا هو النوع الأول.

- أما النوع الثاني فسنة شارحة لما جاء في نصوص القرآن محتاجاً إلى شرح وبيان، وهذه قد يكون شرحها بياناً لنص قرآني مجمل، كالأحاديث القولية والعملية التي بينت أوقات الصلاة وعدد ركعا ا، ومناسك الحج والعمرة وأعمالهما ومواقيتهما، ومقادير الزكاة وأنواع الأموال التي تؤخذ منها، ففي كل ذلك جاء الأمر القرآني بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وإتمام الحج والعمرة لله جملاً، والسنة هي التي بينت هذا الإجمال وفسرت المراد به وكيفية أدائه.

وقد تأتي السنة الشارحة للقرآن الكريم مخصصة لنص عام في القرآن الكريم لتخرج من عمومه الظاهر بعض أفراده، وذلك كالحديث الصحيح في تحريم نكاح المرأة على عمتها أو خالتها أو ابنة أخيها أو ابنة أختها[٢٨] فإنه مخصص لعموم قوله تعالى بعد عد المحرمات من النساء (**وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم** محصنين **غير مسافحين**) [١]، ومن هذا النوع الأحاديث التي بينت مقدار ما يوجب القطع في السرقة وشروط المال المسروق من كونه محرزاً متقوماً، وشروط السارق... الخ، فهذه الأحاديث كلها مخصصة لعموم قوله تعالى: (**والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**) [٢].

---

(١)سورة النساء :آية ٢٤ .

(٢)سورة المائدة : آية ٣٨ .

وقد يكون بيان السنة تقييداً لحكم قرآني مطلق كالسنة العملية التي بينت أن القطع في السرقة هو قطع اليد اليمنى من مفصل الكف، فإن لفظ (اليد) في الآية مطلق يحتمل اليمنى واليسرى، ولفظ (القطع) مطلق يحتمل أن يكون من الرسغ أو الكوع أو أي موضع، وقيدت السنة هذا الإطلاق في الأمرين.

وكذلك الأحاديث المبينة لمقدار الوصية وأنه لا يزيد على الثلث، فإ ا تقيد مطلق قول الله تعالى: (**من بعد وصية يُوصى ا أو دين**) [1].

وأما النوع الثالث من أنواع السنة بالنسبة إلى القرآن الكريم، فهي السنة التي جاءت بأحكام سكت القرآن عنها. ومثالها الأحاديث التي بينت ميراث الجدة، وميراث بنت الابن مع البنت، والأخوات مع البنات، والأحاديث التي بينت صدقة الفطر، والمحرمات من الرضاع سوى من نص القرآن على تحريمهن، وحرمان القاتل من الميراث، ومنع التوارث بين المسلم والكافر، وغير ذلك من الأحكام[29].

وفى تقسيم السنة إلى هذه الأنواع يقول الإمام الشافعي: "لم أعلم من أهل العلم مخالفاً في أن سنن النبي صلى الله عليه وسلم من ثلاثة وجوه: أحدهما ما أنزل الله عز وجل فيه نص كتاب فسنّ رسول الله مثل ما نص الكتاب، والآخر ما أنزل الله عز وجل فيه جملة فبين عن الله معنى ما أراد، والوجه الثالث ما سنّ رسول الله مما ليس فيه نص كتـاب"[30].

فإذا تبين أن هذا هو مكان السنة بالنسبة إلى التشريعات القرآنية فإنه يتبين أن فهم هذه التشريعات لا يمكن أن يتم إذا نظر إلى نصوص القرآن في غيبة نصوص الحديث النبوي الصحيح الذي يبين من القرآن مجمله، ويخصص عامه، ويقيد مطلقه، ويضيف من الأحكام ما سكت القرآن عنه.

وأسباب نزول القرآن لا تقل أهمية عن الأحاديث النبوية في فهم النص القرآني، ذلك أن القرآن نزل بلغة العرب، وألفاظها تختلف دلالتها بحسب الحقيقة وا از والاشتراك وتعدد الأساليب فيختلف فهم النص القرآني بحسب اختلاف الأحوال، ولا يتحدد المراد من النص إلا بالقرائن فإذا تضمن النص القرائن المبينة

---

(١)سورة النساء : آية ١٢.

لمراده فهم المراد منه، وإلا تعين الرجوع إلى سبب النـزول الذي يعين بالتطبيق العملي مراد الشارع من النص.

ولا يستقيم فهم النص القرآني – في أحيان كثيرة – دون الرجوع إلى مأثور التفسير الذي يحدد معنى النص ومرماه ومجال إعماله وما يرد عليه من قيود أو مخصصات، وأمثلة ذلك أكثر من أن يتسع المقام لعدها فتكفي هذه الإشارة إليها[٣١].

وهكذا يتبين أن الحكم على النص القرآني من حيث هو نص تشريعي لا يتأتى لمن ينظر إليه وحده منفصلا عما يتصل به من سنة النبي صلى الله عليه وسلم. ومن أسباب نزول ومن تفسير مأثور، فمن فعل ذلك وقع في حكم أقل ما يوصف به التناقض والاضطراب، ولا يتجنب ذلك إلا من نظر في نص القرآن قارنا ذلك بالنظر في السنة الصحيحة والتفسير وأسباب النـزول، فعندئذ يستقيم الحكم على النص التشريعي القرآني ويرتفع ما يتوهم فيه من عدم كمال الوفاء بالمتطلبات التشريعية للأمة على نحو ما سبق إلى تصور الأستاذ كولسون.

على أن ذلك لا يكتمل به الحكم على النظام القانوني الذي أرسى القرآن أصوله ما لم يقترن به ويكمله الإدراك التام لطبيعة النظام القانوني الذي جاء به الإسلام، وتكامل مصادره، وهذا هو موضوع الأمر الرابع الذي تسرب منه الاضطراب إلى نظرة الأستاذ كولسون إلى الدور القرآني للتشريع وهو ما نعالجه الآن.

الأمر الرابع: الطبيعة التكاملية للنظام القانوني الإسلامي:

إن القاعدة القانونية – أيا كان نوعها – تتكون من شقين: شق التكليف الذي يوجب على المخاطب إتيان سلوك إيجابي بالقيام بعمل أوجب المشرع القيام به، أو التزام موقف سلبي بعدم الإقدام على أمر نهى المشرع عن الإقدام عليه، وبعبارة أخرى فإن شق التكليف في القاعدة القانونية بإكراه المكلفين أو المخاطبين على طاعتها وامتثال حكمها عن طريق فرض جزاء – أو عقوبة – على المخالفين لأحكام القاعدة القانونية بإتيان ما نهت عن إتيانه، أو بإهمال ما أمرت القيام به.

ولا تختلف القاعدة القانونية في الشريعة الإسلامية، ولا القاعدة القانونية في استنباط الفقهاء عن القاعدة القانونية في أي نظام قانوني آخر من حيث تكو ا من شقيّ التكليف والجزاء.

وقد يكون الشقان واردين في نص واحد ومكان واحد، وقد يرد التكليف في نص والجزاء على مخالفته في نص آخر، ولا تثريب على النظام القانوني الذي يقع فيه انفصال مكاني بين الشقين – من حيث كل منهما في نصوصه – وهو أمر واقع على كل حال في النظم القانونية بوجه عام، وهو أمر واقع كذلك في النظام القانوني الإسلامي.

وقد كان طبيعياً من الأستاذ كولسون أن يفطن إلى هذه الحقيقة باعتبارها إحدى بدهيات العلم القانوني الذي تخصص فيه، أعني حقيقة وجوب توافر شقيّ التكليف والجزاء للقاعدة القانونية[٣٢] ولكن الذي لم يفطن إليه كولسون هو توافر الشقين (التكليف والجزاء) في كل قاعدة قانونية إسلامية، وقد دعاه تصوره أن القرآن الكريم يأتي بشق التكليف وحده إلى ادعاء قصور الصياغة القرآنية عن الصياغة التشريعية القادرة على تقديم تشريعات عملية واضحة، ورأى في نصوص الأحكام الشرعية القرآنية، توجيهات القرآنية؟، توجيهات أخلاقية فحسب، لا ترقى إلى مستوى القواعد القانونية الملزمة، وحين رأى الأسلوب القرآني في التشريع يقرن بين الأمر والنهي وبين التقوى وخشية الله عز وجل ورضاه وغضبه والترغيب في الجنة والترهيب من النار، ظن أن هذه التوجيهات القرآنية تخاطب ضمير المسلم معبرة عن أصول الأخلاق الإسلامية، ولكنها لا تقيم بناء قانونياً سياسياً متكاملاً.

ويضرب كولسون أمثلة لذلك من التشريعات القرآنية، فيقول "يعلن القرآن تحريم شرب الخمر والتعامل بالربا في عبارات متماثلة، تغلب عليها هذه السمة (سمة التوجيه الأخلاقي) دون أن يتضمن إشارة إلى النتائج القانونية العملية لهذا التحريم، والذي حدث في الواقع أن شرب الخمر أصبح فيما بعد جريمة يعاقب عليها بجلد الشارب على حين استمر الربا موضوعاً من موضوعات القانون المدني بحكم كونه عقداً من العقود الفاسدة أو غير الملزمة"[٣٣] ويذكر بعد ذلك مثالاً آخر هو أكل مال اليتامى ظلماً[٣٤].

هذه الأمثلة وغيرها مما تكررت إشارات كولسون بشأنه في بحوثه كلها إلى كون القواعد التشريعية القرآنية لا تعدو أن تكون قواعد أخلاقية هي التي جعلتنا نقول إن الأستاذ كولسون لم ينتبه إلى الطبيعة الخاصة للنظام القانوني الإسلامي. ونعني بذلك عدم التزام التشريع الإسلامي بإيراد شقيّ التكليف والجزاء لكل قاعدة قانونية في مكان واحد، بل عدم التزامه بالنص الصريح على جزاء مخالفة كل تكليف مما ورد به النص القرآني، أو نص في السنة الصحيحة، أو أوجبته قواعد الإسلام العامة.

فالقواعد القانونية الإسلامية في القرآن الكريم – والسنة أيضاً – تحوي بوضوح كل تكليف أراد الله للعباد التزامه، وهذا من نتائج قاعدة عدم جواز التكليف بما لا يطاق فإن التكليف الغامض أو المبهم من التكليف الذي لا يطاق، وبعض هذه القواعد يأتي بشأ ا في القرآن الكريم – أو السنة – النص على جزاء مخالفة التكليف صريحاً وواضحاً، وبعضها الآخر لا نجد فيه مثل هذا النص، فهل يصح أن نرتب على ذلك القول بأنه ليس من قبيل القواعد القانونية لخلو النصوص الصريحة من النص على جزاء مخالفته؟

الواقع أن جواب هذا السؤال ليس إلا بالنفي، فطبيعة النظام الإسلامي الذي هو منهج دائم أراد الشارع به أن يصلح لحياة الناس منذ نزول قواعده بالوحي على محمد صلى الله عليه وسلم، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها أوجبت أن يتخذ في تشريعه جاً خاصاً يتيح للمسلمين تطبيق قواعده في كل زمان ومكان وفق مقتضيات الملائمة الزمانية والمكانية، ويفتح باب الاجتهاد في فهم عمومه وتطبيق كلياته على نحو يعين على تحقيق خلوده ودوام العمل به، ويثبت لكل جيل صلاحيته للتطبيق.

ومن هنا كانت القواعد التشريعية الإسلامية على قسمين: قسم تفصيلي، وقسم كلي، وصاغ الفقهاء والأصوليون ذلك بقولهم إن منهج الإسلام في التشريع قائم على "تفصيل ما لا يتغير وإجمال ما يتغير" ولا بد لفهم هذه المسألة من مراجعة كتب القواعد وكتب الأصول مراجعة دقيقة ليعلم كيف رد الفقهاء المسلمون جزئيات المسائل إلى كليا ا، وفروع الأحكام إلى أصولها بما بيّن حقيقة التكامل

القانوني بين أجزاء النظام الإسلامي. وليس هذا مرادنا هنا، تفصيلاً، وإنما أردنا بذكره إجمالاً أن نخلص إلى بيان وجه الحق في هذه المسألة التي رآها الأستاذ كولسون مأخذاً في التشريع القرآني بوقوفه عند تقرير قواعد أخلاقية. والواقع غير ذلك.

فكل تكليف قرآني هو واجب على المسلمين، وتصرفات الناس تقع في أحد جانبين: العلاقات المدنية، وهي المتصلة بالمعاملات المالية والتجارية والملكية والعقود وما إليها، والعلاقات الجنائية المتصلة باعتداء على حقوق الله أو حقوق العباد يشكل جريمة ويوجب أو يجيز عقاباً، ولا ثالث لهذين القسمين في علاقات الأفراد.

فإن كان التكليف مدنياً – أي متعلقاً بقاعدة من قواعد المعاملات – فإن جزاء مخالفته هو بطلان التصرف أو فساد العقد أو تعويض المضرور، لا يختلف في ذلك النظام الإسلامي عن غيره من النظم القانونية الأخرى. وقد صاغ الإمام عز الدين بن عبد السلام ذلك بقاعدة دقيقة نصها، "كل تصرف تقاعد عن تحصيل مقصوده فهو باطل". ومن أهم صور عدم تحقيق التصرف لما قصد به مخالفته تكليفاً قرآنياً أو نبوياً. فكل تصرف من هذا النوع باطل، ولهذه القاعدة تفصيلات وتطبيقات كثيرة أوردها العز بن عبد السلام في كتابه القيم "قواعد الأحكام في مصالح الأنام".

غاية الأمر في الفرق بين النظام القانوني الإسلامي والنظم القانونية العصرية في هذا الشأن، أن الجزاء في تلك النظم لا يكون إلا بنص تشريعي، وهو في النظام الإسلامي، حين لا ينص عليه في القرآن أو السنة، يكون متروكاً لاجتهاد الفقهاء الذي سيختلف ضرورة باختلاف الزمان والمكان وفهم النص وتحديد نطاق إعماله وغير ذلك من الظروف المحيطة بكل واقعة أو بالحكم فيها. ومصدر الجزاء دائماً هو الرد إلى قاعدة من قواعد الشرع، إما نصية باستخدام منهج تطبيق الدلالات اللفظية والمعنوية، وإما مستنبطة باستخدام القياس أو الاستحسان أو المصلحة أو غيرها من طرق الاستنباط المبينة في كتب أصول الفقه.

أما إن كان التكليف جنائياً، أي كان الفعل أو الترك متضمناً معصية تمثل اعتداء على حق من حقوق الله أو من حقوق العباد أو حق من الحقوق المشتركة

بينهما، فهنا يأتي دور نظام التعزير في الفقه الجنائي الإسلامي، وهو النظام الذي بمقتضاه يتوافر عقاب رادع لكل (معصية ليس فيها حد ولا كفارة)[٣٥] وهو نظام قرر القرآن الكريم أصله وتطبيقين في الأقل من تطبيقاته، وحفلت السنة بأمثلة له، وعمل به الصحابة والفقهاء والقضاة من بعدهم، فلم يعجز النظام الجنائي الإسلامي عن تقديم الجزاء على مخالفة أية قاعدة من القواعد الجنائية التي ذكرت النصوص التكليف فيها ولم تحدد معه الجزاء[٣٦].

ومن هذا القبيل الأمثلة الثلاثة التي ذكرها الأستاذ كولسون، فشرب الخمر جريمة تعزيرية، ورد العقاب عليها في السنة القولية والعملية للرسول صلى الله عليه وسلم[٣٧] وليس (فيما بعد) كما ظن كولسون، وتعاطي الربا جريمة تعزيرية يعاقب عليها بمقتضى القواعد العامة في نظام التعزير، ويبطل العقد فيما يتضمنه من النص على الربا، وأكل مال اليتامى ظلماً جريمة تعزيرية يعاقب عليها بمقتضى القواعد العامة في التعزير كذلك[٣٨] ويلزم آكل المال برد مثله أو عينه حسب الأحوال إلى أصحاب الحق فيه تأسيساً على بطلان تصرفه في مال اليتيم بغير حق.

وهكذا توفر القواعد الكلية للتشريع الإسلامي شق الجزاء لمخالفة شق التكاليف الذي يرد في الأوامر والنواهي القرآنية، وما كان ترك تحديد الجزاء في هذه التكاليف إلا دليلاً على مرونة قواعد التشريع الإسلامي وصلاحيتها للتطبيق على الرغم من التطور الملازم للبنية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لأي مجتمع من ا تمعات.

وبإدراك الأمر على هذا النحو يبدو واضحاً أن دور القرآن الكريم في التشريع الإسلامي أبعد كثيراً من أن يكون دور الموجه الأخلاقي للسلوك كما صوره الأستاذ كولسون. وإن تكامل التشريع الإسلامي في أقسامه كلها، ومرونة قواعده، تجعل التكليفات القرآنية قواعد قانونية بالمعنى الصحيح لا تفتقر أي منها لشق الجزاء اللازم لكل قاعدة قانونية. وليست مخاطبة الضمير الديني للفرد وإيقاظ إحساسه بعلاقته بربه إلا عاملاً من أهم العوامل في فعالية التشريع الإسلامي وقوته والتزام المكلفين له، وهو عامل يحسب لتشريع الإسلام بكل المعايير ولا يحسب عليه.

السنة النبوية في بحوث كولسون:

إن من أهم ما يستوقف الباحثين في الدراسات الاستشراقية المتصلة بالفقه الإسلامي والشريعة الإسلامية، موقف الأستاذ كولسون من السنة النبوية. فهو في نظر كثيرين يمثل تغييراً أساسياً في موقف المدرسة الاستشراقية بوجه عام، وفي موقف المستشرقين المهتمين بالنظام القانوني الإسلامي بوجه خاص. وأقوى ما يستدل به على ذلك هو الخلاف بينه وبين أستاذه جوزيف شاخت، وفي مكان آخر من هذا ا لمد دراسة مستوفية لمنهج شاخت وموقفه من السنة النبوية، فما موقف كولسون ومنهجه منها؟

يبدأ كولسون في التعبير عن موقفه من السنة النبوية بالإقرار بأن الرسول صلى الله عليه وسلم "لابد من أن يكون قد واجه في أثناء حكمه بالمدينة كثيراً من المسائل التشريعية" وبخاصة تلك التي تثيرها طبيعة الأحكام القرآنية، باعتباره الأمين على الوحي والمفسر لنصوص القرآن العامة وا ملة [٣٩]، "وهكذا وضعت السنة بمثل تلك الأحكام الأساس الأول لقيام بناء قانوني مستمد من مبادئ القرآن الأخلاقية"[٤٠].

ولا يلبث الأستاذ كولسون أن يقرر بعد ذلك بقليل أن (السنة) في القرن الثاني الهجري كانت تعني مجموع الآراء الفقهية المتفق عليها بين علماء مدرسة فقهية معينة ويسميها "سنة المدرسة" فهي "مجموع الآراء والأصول المتعارف عليها في كل مذهب والتي يعمل رجال المذهب على عرضها ونصر ا"[٤١] ثم إن فكرة اتباع المأثور جعلت هذه الآراء الفقهية تنسب بعد قليل إلى أسماء محددة من الشخصيات المشهود لها بالفضل والتقى... "فعمر على سبيل المثال كثيراً ما يذكر باعتباره المؤسس لسنة المدينة، على حين احتل عبد الله بن مسعود مكانة مشا ة في الكوفة، وقد وصل الأمر بطبيعته في النهاية إلى نسبة الرأي الفقهي إلى النبي صلى الله عليه وسلم نفسه"[٤٢].

ويزيد كولسون نظرته إلى أسانيد الروايات المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم وضوحاً حيث يقول إن أهل الحديث تأكيداً لمذهبهم في ضرورة اتباع ما تقرر من أحكام في القرآن بدأوا ينسبون كثيراً "من القواعد والأحكام خطأً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكانوا يضعو ا في شكل قصص أو أخبار عما قاله محمد

(صلى الله عليه وسلم) أو فعله في مواقف معينة"... وكان نتيجة اعتقادهم الجازم أن النبي صلى الله عليه وسلم "كان سيقضي بالأحكام التي نسبوها إليه حتماً فيما لو واجهته المشاكل التي وقعت لهم"[٤٣].

وهنا يشعر كولسون بتناقض تحليله هذا، مع ما سبق له تقريره من دور تشريعي للرسول صلى الله عليه وسلم فيستدرك مبيناً أن قدراً "من أحاديث الأحكام يحتفظ بأصل الأفعال والكلمات التي صدرت عن النبي (صلى الله عليه وسلم) وخاصة في المسائل غير الخلافية (ولكن) هذا الأصل الصحيح قد غشاه خليط متراكم من مواد موضوعة مختلفة"[٤٤].

والفقرة التالية التي يحاول فيها كولسون بيان كيف أصبحت (السنة) تعني مدلولها الاصطلاحي المنسوب إلى النبي صلى الله عليه وسلم تحمل من الاضطراب ما يعجب له القارئ، يقول كولسون: [٤٥] "إن اعتراف الشافعي بالسنة مصدراً مكملاً للقرآن في التعرف على الإرادة الإلهية هو أهم إسهام قدمه هذا الفقيه للتشريع الإسلامي... (و) تمثل السنة باعتبارها مسلك محمد (صلى الله عليه وسلم) الموحى إليه من الله المصدر الثاني للفقه في منهج الشافعي. وكانت تنصرف أساساً في المدارس المبكرة إلى المرويات الخاصة بمدرسة معينة. وقد تطلع الشافعي بإحلاله مفهوم السنة النابعة من معين واحد محل المرويات المتداولة في الأمصار، المختلفة فيما بينها باختلاف منشئها، إلى اقتلاع سبب الخلاف بين المراكز الفقهية، وبث الوحدة في النظر التشريعي. وباختصار فإن الشافعي يذهب إلى أن هناك لوناً واحداً من المرويات هو الذي يصح أن يكون إسلامياً أصيلاً وهو في هذا لم يكن يقدم فكرة جديدة من كل جوانبها، فقد كان هناك اتجاه متزايد لدى المدارس الفقهية المبكرة عموماً إلى ادعاء وجود أصل لمرويا ا في مسلك النبي (صلى الله عليه وسلم) وذلك بإرجاعها نظرها الفقهي إليه، وقد استغل الشافعي هذا الاتجاه نفسه ليدعمه أصولياً ببيان كون السنة وحياً إلهياً، وليقرر فيما يتعلق بالشكل أن سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) لا تثبت بوجه صحيح ولا تتحقق إلا بحديث مروي عنه".

وليستبين القارئ ما تضمنته هذه الفقرة من آراء نضعها في الأسطر المحددة التالية:

١- الشافعي هو الذي قدم للفقه الإسلامي فكرة الاعتراف بالسنة مصدراً مكملاً للقرآن في التعرف على الإرادة الإلهية.

٢- السنة في منهج الشافعي تمثل المصدر الثاني للفقه.

٣- السنة في المدارس الأولى كانت تنصرف إلى المرويات الخاصة بمدرسة معينة (وقبل قليل كان يسميها الآراء المتفق عليها بين علماء المذهب).

٤- فكرة الشافعي ليست جديدة من كل جوانبها.

٥- المدارس الأولى كان لديها اتجاه متزايد إلى ادعاء وجود أصل لمرويا ا في مسلك النبي صلى الله عليه وسلم.

٦- الشافعي هو صاحب الفكرة القائلة إن السنة لا تثبت إلا بحديث مروي عن الرسول صلى الله عليه وسلم.

وليس صعباً أن يرى الباحث ما بين هذه القضايا بعضها وبعض من تضارب وتضاد، ولا ما بين قضيته الأولى (ابتكار الشافعي لحجية السنة) والقرآن الكريم نفسه من تناقض، فإن الشافعي لم يبن بيانه الأصولي لترتيب المصادر إلا على القرآن الكريم نفسه، أوليس القرآن الكريم يخاطب المسلمين قائلاً: (**وما آتاكم الرسول فخذوه وما اكم عنه فانتهوا**) [1]، أو ليس يأمرهم بطاعته ويحذرهم مخالفة أمره (**فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم**) [2]، أو ليس يربط محبة الله سبحانه باتباع رسوله (**قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم**) [3] فكيف يقال بعد ذلك إن حجية السنة من إهداء الشافعي إلى الفقه الإسلامي؟

وكون السنة مثلت في مذهب الشافعي (أو منهجه) المصدر الثاني للفقه، فذلك صحيح، ولكن الشافعي لم يكن هو الذي اخترع ذلك أو اكتشفه، إنما هذا هو الذي جرى عليه عمل علماء الصحابة – بل المسلمين جميعاً – منذ دانوا بالإسلام، وهو

---

(١)سورة الحشر: آية ٧ .

(٢)سورة النور : آية ٦٣.

(٣)سورة آل عمران : آية ٣١ .

الذي جرى عليه عمل فقهاء العصور والأمصار كافة، والمرويات في هذا تزخر ا كتب الفقه والأصول وعلم الحديث(٤٦).

ثم انظر إلى القضايا الثلاث المتتالية: السنة كانت تعني أولا مرويات المدارس أو آراءها، وفكرة الشافعي عن السنة ليست جديدة، وقد كانت المدارس الفقهية تحاول دائماً أن تجد لمرويا ا أصلاً في مسلك النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا كانت السنة هي مرويات المدارس الأولى فعمّن كانت هذه المرويات تنقل؟ وإذا لم يكن لسنة النبي صلى الله عليه وسلم حجية تشريعية فلماذا كان الفقهاء يعنّون أنفسهم بنسبة مرويا م – أو آرائهم كما قال كولسون قبل قليل – إليه عليه الصلاة والسلام؟ وإذا كانت فكرة الشافعي عن السنة ليست جديدة من كل وجه، فماذا يعني هذا إلا إقرار الفقهاء قبله بحجية السنة؟

لا شك أن المنطق الذي يمضي به الأستاذ كولسون هنا في تحليله لقضية حجية السنة منطق بالغ التهافت، لا يقوم في وجه أية أداة من أدوات البحث التاريخي الذي خصص له كتابه.

وسادسة الأثافي – لا ثالثها – هنا هي ذهابه إلى أن الشافعي هو القائل إن السنة لا تثبت إلا بحديث مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم. وبصرف النظر عما في هذا القول من تجاهل تام لدراسة رواية الحديث النبوي وتدوينه في عصر الصحابة فَمَن بعدهم(٤٧) فإننا نسأل الأستاذ كولسون: إذا كانت المدارس الفقهية لديها اتجاه متزايد لتأييد آرائها بمرويات منسوبة للرسول صلى الله عليه وسلم، فأين كانت هذه المرويات إلا في أحاديث منقولة عنه؟ ومن أين أتى الشافعي بنصوص الأحاديث التي تعد بالمئات – إن لم تزد – المبثوثة في كتبه كلها إن لم تكن معروفة قبله متداولة بين العلماء؟ وإلا فكيف كانت تقوم له الحجة عليهم في نصرة مذهبه والاستدلال على صحته؟

إن من الغني عن البيان أن أحداً لا ينكر فضل الشافعي على علم أصول الفقه، ولكن هذا الفضل لا يزيد على كونه عبقرية الصياغة والتنظيم، فالشافعي لم يخترع أصولا من عنده، ولم يرفع دليلا شرعيا إلى مرتبة في الحجية لم تكن له قبله، وإنما جمع بما أتيح له من سعة المعرفة ودقة التتبع، وتنوع الثقافة الفقهية الناتجة عن لقاء فقهاء

الأمصار والسماع منهم ومناظر م، وبظروف تكوينه العلمي والفكري بوجه عام، جمع النظرية الإسلامية في استنباط الأحكام الشرعية في سياق واحد وعرضها عرضاً جميلاً قوياً مقنعاً جعل العلماء بعده ينسبون إليه وضع علم الأصول لا على أنه موجده من العدم، أو مخترعه من الوهم، وإنما باعتباره أول من نسقه ورتبه وبوبه. والمغالاة في دور الشافعي عند كولسون – ومن قبله عند جولدزيهر وشاخت – يترتب عليها إنكار وجود وحدة أصول للاستنباط مسلمة بين الفقهاء قبله، ولو صح هذا – وهو غير صحيح – لترتب عليه استحالة تفاهم هؤلاء الفقهاء وتناظرهم وتبادلهم الرأي في أكثر من موطن، وكل هذا كان واقعاً وهو مدون في كتب الفقه والتفسير والتاريخ وغيرها، وهو يشهد شهادة قاطعة أن هؤلاء الفقهاء عرفوا هذه الأصول، واجتهدوا على أساسها، واختلفوا في فهم نصوصها، أو أساليب إعمالها، لكنهم لم يغفلوا عنها ولم يجهلوا وجودها.

إن الجديد في بحوث كولسون حول السنة النبوية، قليل جدا يتمثل في إقراره أن بعض أحاديث الأحكام المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا بد أنه قالها في مناسبات تشريعية معينة باعتباره المفسّر الأول للقرآن، وبحكم سلطته السياسية والتشريعية في المدينة التي اضطرته لتناول المشكلات التي واجهها ا تمع. وفيما يرتبه على ذلك من أن "مادة أحاديث كثيرة - وبخاصة تلك التي تتناول مشكلات يتكرر ظهورها وتثيرها التشريعات القرآنية - قد تعبر حقيقة - في أقل تقدير- عما يقترب من حكم النبي الذي حفظه النقل الشفهي العام في أول الأمر، ولئن كانت هذه المقدمة الواقعية مقبولة فإ ا ستقدم أساساً معقولا للنظر التاريخي المتمثل في وجوب قبول كل حكم منسوب للنبي بصفة مبدئية على الأساس المقترح إلا إذا أمكن تقديم سبب ما يوجب اعتباره منحولا "[٤٧] ولا تبدو الجدّة في هذه الآراء إلا إذ ا قورنت بآراء السابقين لكولسون من كبار المستشرقين الذين عبّر شاخت عن موقفهم حين قرر أنه "لا صحة لأي حديث منسوب للنبي صلى الله عليه وسلم وأن أقدم ما بين أيدينا من أحاديث الأحكام لا يرجع إلا إلى سنة ١٠٠ هجرية ليس إلا"[٤٨].

وقيمة هذه الآراء – الجديدة - عند كولسون حول نسبة السنة إلى النبي صلى الله عليه وسلم أ ا تفتح للمستشرقين وتلاميذهم - والأجيال القادمة منهم - باب

البحث فيما صحت نسبته إلى الرسول صلى الله عليه وسلم وما لم تصح نسبته إليه ، وعندما تبدأ المدرسة الاستشراقية في ولوج هذا الباب فلن تجد منهجا لتحقيق نسبة السنة إلى الرسول عليه الصلاة والسلام أوثق ولا أدق من منهج علماء الحديث المسلمين، (٤٩) وعندئذ لن يجرؤ الباحثون الغربيون على التسليم بما يقوله كولسون من أن " القدر الأعظم من المادة التشريعية المنسوبة إلى النبي منحولة وناتجة عن نسبة الآراء الفقهية إلى فترة سابقة عل ظهورها".(٥٠) وسوف يتأكد بسلوك هذا السبيل في البحث أنه لا صحة للمزاعم القائلة بانتحال الأسانيد تأكيدا لمواقف فقهية أو آراء فردية وتأييدا لها، تلك المزاعم التي لم يستطع كولسون على الرغم من تسليمه بصحة صدور سنن تشريعية كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم، التخلص من ترديدها وتكرارها.

وهكذا نتبين أن منهج كولسون في التسليم المبدئي بصحة صدور أحاديث تشريعية - أو أحاديث أحكام - عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس إلا خطوة واحدة متقدمة عن منهج سابقيه من المستشرقين، وهو مع ذلك لم يتخلص من تأثير آرائهم في الحكم جزافا بتلفيق الأسانيد ووضعها لتأييد الآراء الفقهية، ولا زال العلم المحايد في انتظار منهج صحيح يتخذه الاستشراق للنظر في السند والمتن معا على نحو ما فعل منذ قرون علماء مصطلح الحديث ، عندئذ تتجرد بحوث المستشرقين في السنة من المجازفات غير المقبولة، وتتخلص من النتائج التي لا يدل على صحتها دليل.

كولسون والنظام الجنائي الإسلامي:

استعرضنا في الصفحات السابقة آراء كولسون في المصدرين الأساسيين للنظام القانوني الإسلامي : القرآن والسنة(٥١)، وبينا ما شاب هذه الآراء من تناقض واضطراب في مواضع كثيرة، وما تضمنته من مواقف تعتبر جديدة في عالم الاستشراق بوجه عام والدراسات المتصلة منه بالفقه والشريعة الإسلامية بوجه خاص.

وقد رأينا أن نأخذ مثالا لآراء كولسون في التشريعات العملية الإسلامية رأيه في النظام الجنائي الإسلامي الذي ورد مبثوثا في مواطن متفرقة من كتابه في تاريخ التشريع الإسلامي وكتابه عن التعارض والتضاد في الفقه الإسلامي، وهذا الاختيار

يقوم على أسباب متعددة أهمها أن التهمة الظالمة الموجهة إلى النظام القانوني الإسلامي والتي مقتضاها تخلفه في جانب التشريع الجنائي ، لا تزال تتردد على ألسنة كثيرين من المثقفين وأقلامهم وقد رددها - دون تبصر- كولسون نفسه، وأن عدم تطبيق الأحكام الجنائية الإسلامية في أكثر بلاد الإسلام قريبا من قرن من الزمان قد جعل كثيرا منها يكتنفه في أذهان الباحثين والمؤلفين - غموض تجب إزالته بتجليه حقيقية هذا النظام للناس، وأن التعقيبات التي جاد ا قلم المترجم الدكتور محمد أحمد سراج عل كل موضع في كتاب كولسون كانت أشد ما تكون اختصارا في المواضع الخاصة بالنظام الجنائي الإسلامي بحيث لا تكفي الإحالة إليها لتوضيح وجهة النظر الإسلامية كما كفت في غيرها من المواضع.

وخلاصة آراء كولسون فيما يتعلق بالنظام الجنائي الإسلامي هي أن الفقه الإسلامي لم يتناول من موضوعات القانون الجنائي سوى الحدود ، وأن جريمة القتل تعالج أحكامها على أ ا من موضوعات القانون الخاص، وجرائم الحدود يغلب عليها كو ا واجبات لله على الناس [٥٢] وأن جريمة شرب الخمر لم تنشا إلا بعد العصر النبوي، أما في التشريع القرآني فقد عولجت مثل علاج الربا ثم تحول شرب الخمر إلى جريمة وبقي الربا عقدا فاسدا [٥٣]، وأن القواعد الخاصة بالقصاص هي قواعد خلقية وإن كان لها مضمون قانوني واضح [٥٤] وأن الإثبات فى ا ال الجنائي كان يمكن أن يتم بأي أسلوب يراه الحاكم كفيلا بالكشف عن الجاني، وأن الحاكم حر فى غير مجال الحدود تماما فى تحديد التصرف الذي يمثل جريمة ووضع العقوبة لكل حالة عل حدة، ومع ذلك فجمهور الفقهاء يرون أن عقوبة التعزير يجب أن تنحصر في السجن أو الجلد، ومع أن التعزير يرمي إلى المنع من أي تصرف يخل باستقرار نظام الدولة فإن الحاكم كان يفرض أحيانا هذه العقوبة في قضايا ذات طابع مدني بحت، فقد كان يقض بتعزير المعتدي بالقتل أو الجرح إذا عفا عنه ا ني عليه أو وليه[٥٥].

ونعالج فيما يلي كلا من هذه القضايا على حدة تحديدا لموضوعات البحث وتنظيما لها ، مع تنبهنا إلى أن طبيعة الدراسة الحالية لا تحتمل التفصيل التام لأي من موضوعات هذه القضايا، ولا الإحاطة الكاملة بدقائقها، وموضع ذلك هو الكتب المتخصصة في النظام الجنائي الإسلامي [٥٦] .

شمول النظام الجنائي الإسلامي:

إن الأستاذ كولسون يذهب إلى أن القانون الجنائي ، لم ينشأ في إطار الفقه الإسلامي باعتباره نظاما متكاملا إذ أن هذا الفقه قد اقتصر على معالجة جرائم الحدود دون غيرها وهي جرائم تتصل بواجبات لله (سبحانه وتعالى) على الأفراد .

وهذا الرأي موضع نظر، ذلك أن النصوص الجنائية في المصدرين الأولين للفقه الإسلامي - بل للشريعة نفسها -القرآن والسنة قد عالجت أصول النظام الجنائي كافة. وكان هذا العلاج، في اتساق مع طريقة القرآن والسنة في التشريع، علاج الأصول والكليات، لا علاج الفروع الجزئية ولا الفروض النظرية. ثم حوت أصول الشريعة الدلالة على قواعد التفسير التي اتبعت في استنباط الأحكام فأمدت النصوص بفيض غير منقطع من القدرة على تلبية الحاجات التشريعية للأمة في ا ال الجنائي وفي غيره من ا الات[٥٧].

ثم إن جرائم الحدود لا تغطي جانبا واحدا من جوانب النشاط الإنساني، وإنما تغطي جوانب متعددة هي حفظ المال (بالعقاب على السرقة والحرابة)، وحفظ الأعراض (بالعقاب على الزنا)، وحفظ العقل (عند الجمهور الذين يرون شرب الخمر من جرائم الحدود)، وحفظ الدين (بالعقاب على الردة)، وحفظ الأمن في الطرق العامة (بالعقاب على الحرابة) وحماية السمعة (بالعقاب عل القذف)، وحماية الدولة (بالعقاب على البغي عند من يرون كف البغاة عقوبة وفعلهم جريمة من جرائم الحدود)[٥٨] .

وكل هذه الجرائم ورد النص على الفعل ا رم فيها، والعقوبة المقدرة له، بل وطرق الإثبات في بعضها، في القرآن الكريم والسنة، ولم يكن للفقه من عمل إلا تحليل النصوص وتفسيرها والدلالة على أسلوب تطبيقها ونطاقه ومجالات إعمالها.

ثم إن القرآن والسنة خارج مجال جرائم الحدود قد عالجا موضوعات جرائم الاعتداء على النفس بالقتل، أو بما دون القتل من جرح وضرب وما إليه وأتى القرآن الكريم في هذا ا ال بمبادئ القصاص والدية، وأكملت السنة تشريع القرآن بتفصيل كثير من الأحكام، وقام الفقه بدوره بعد ذلك تحليلا للنصوص وتأصيلا لها .

والقرآن الكريم أرسى القاعدة الأصلية التي يقوم عليها نظام التعزير، وهو الباب المفتوح لتلبية النظام الجنائي للحاجات التشريعية للأمة في كل زمان ومكان، وبينت التطبيقات النبوية كيفية إعمال هذا النظام، وكان ا ال الفقهي الأرحب للاجتهاد في أحكام النظام الجنائي هو مجال التعزير.

فإذا كانت أصول هذه الأحكام جميعا ثابتة في القرآن والسنة وكتب الفقه والتفسير حافلة، بالتنبيه عليها وشرحها وتفصيل مجملها وتبيين أسرارها بالتنبيه، فكيف يقال إن النظام الجنائي الإسلامي لم ينشأ باعتباره نظاما متكاملا، وأنه مثل على تخلف النظام القانوني الإسلامي في مجال القانون العام؟ (٥٩) لا شك أن هذه المقولة تمثل تجاهلا واضحا لأصول النظام الجنائي في القرآن والسنة ، ولجهود الفقهاء في ا ال الجنائي عل سواء .

أما كون جرائم الحدود يغلب عليها أ ا واجبات على الناس لله سبحانه وتعالى - كما يظن الأستاذ كولسون - فهو غير صحيح كذلك ويبدو أنه أتى هنا من عبارة تتكرر في كتب الفقهاء مؤداها أن العقاب على هذه الجرائم يجب حقا لله تعالى. وقد نص الفقهاء على معنى هذه العبارة وعلى ما يترتب عليها من آثار قانونية .

فمعنى كون العقاب على جرائم الحدود يجب حقا لله تعالى أن المصلحة فى توقيعه ترجع إلى مجموع الأمة (٦٠) والذي يترتب على ذلك من الناحية الموضوعية هو عدم جواز العفو عن عقوبة هذه الجرائم أو إسقاطها، ومن الناحية الإجرائية أن تحريك الدعوى الجنائية في هذه الجرائم يرجع إلى الدولة (ويعبر الفقهاء عن ذلك بقولهم إن استيفاء العقوبة فيه إلى الإمام) وليس للمجني عليه في هذه الجرائم أن يتدخل في مرحلة الدعوى الجنائية لا بتحريكها ولا بالادعاء فيها، وإنما تتولى ذلك السلطة المختصة في الدولة دون غيرها(٦١) وهذا المعنى لا علاقة له بما فهمه الأستاذ كولسون من أن جرائم الحدود تمثل واجبات على الناس لله عز وجل .

جرائم الاعتداء على النفس وقواعد القصاص في **النظام الجنائي الإسلامي:**

ليس من شك في أن جريمة القتل هي أخطر الجرائم التي عرفتها الإنسانية على الإطلاق ، ولذلك عرفت العقاب عليها جميع النظم القانونية منذ فجر التاريخ حتى اليوم، فلم يخل تنظيم لجماعة إنسانية من تجريم القتل وتحديد العقاب عليه.

وتعاقب الشريعة الإسلامية على القتل بالقصاص، وهو قتل القاتل. وتقرر قواعدها وإجماع فقهائها القصاص أيضا عقوبة أصلية لجرائم الاعتداء على الأشخاص التي لا تصل إلى درجة القتل : كالضرب والجرح .

وكلمة القصاص في أصل اشتقاقها اللغوي من الفعل (قصّ) تعني القطع واتباع الأثر، والمساواة بين جانبي الشيء، ومن هنا جاء استعمالها للدلالة على إنزال عقاب بالجاني مساوٍ لجنايته ، فإن قَتلَ قُتِلَ، وإن جَرَحَ جُرِحَ . فهو في الحالتين يقتص منه.

وفي استعمال الفقه الإسلامي يغلب لفظ القَوَد على القصاص فيما دون النفس أي العقوبة في جرائم الضرب والجرح.

وقد سبق أن قلنا في موضع آخر إن أهم ما يجب أن تصرف العناية إليه في صدد دراسة القصاص في الشريعة الإسلامية هو مدى اعتبار أفعال الاعتداء على الأشخاص بالقتل أو بالجرح جرائم بالمعنى الصحيح : أي أفعال ينتج عنها نشوء حق للدولة في العقاب الذي توقعه السلطات العامة فيها بقصد منع الجريمة المستقبلية، أو إصلاح الجاني أو زجره. أو اعتبارها أفعالا ضارة بمفهوم الفعل الضار في القانون المدني، وهو الفعل الذي ينشأ عنه للمضرور حق في التعويض المساوي لما لحقه من ضرر يلتزم بأدائه له مرتكب الفعل الضار أو المسئول عنه (٦٢) .

وتبدو أهمية هذه المسألة إذا عرفنا أن الشريعة الإسلامية تجعل لإرادة المجني عليه - أو أوليائه -دوراً أساسيا في منع توقيع العقاب على الجاني ، وذلك بتقريرها جواز العفو عن القصاص من قبل المجني عليه - في جرائم الجرح والضرب - أو من قبل أوليائه - في جرائم القتل - مقابل مبلغ معين من المال يطلق عليه اصطلاحا لفظ الدية.

حق الدولة في العقاب وإرادة المجني عليه في جرائم القصاص:

ومنع العقاب بإرادة المجني عليه في نطاق القانون الجنائي أمر مخالف للأصل في الأفعال المعتبرة جرائم، إذ الأصل فيها نشوء حق الدولة في العقاب بمجرد ارتكاب الجريمة، سواء أرضي المجني عليه بنتيجتها أم لم يرض ، عفا عن الجاني أم لم يعف . وإذا كانت النظم الجنائية الحديثة تجعل لإرادة المجني عليه - أو من هو في حكم المجني عليه -دورا معينا في طلب توقيع العقاب أو منع تنفيذه في نطاق محدود، وفي عدد

معين من الجرائم - فإنها تراعي في ذلك اعتبارات خاصة تملي على المشرع الخروج عن الأصل المقرر من وجوب استيفاء الدولة دائما لحقها في العقاب.

أما الفعل الضار- أو الخطأ المدني - فإن المرجع فيه إلى إرادة المضرور : إن شاء طالب بتعويض عن الضرر الذي أصابه، وإن شاء ترك استيفاء حقه في التعويض. ولا معقب عليه في ذلك من سلطات الدولة، وليس لها التدخل فيما أراد من استيفاء حقه أو النـزول عنه.

فإلى أي من نوعي السلوك - الجريمة أو الفعل الضار- تنتهي أفعال الاعتداء على الحياة بالقتل أو الاعتداء على الأشخاص بالجرح أو الضرب ؟ .

إن الأثر المترتب على جرائم الاعتداء على الأشخاص في الشريعة الإسلامية قد يكون صدور الحكم بالقصاص ، أو بدفع الدية إلى المجني عليه أو أوليائه . والقصاص بدوره ينقسم إلى قصاص في النفس (قتل القاتل) وقصاص فيما دون النفس (إحداث جرح أو ألم بالجاني مساو لما أحدثه بالمجني عليه) أما الدية فهي مبلغ معين من المال يدفع إلى أولياء القتيل مقابل نزولهم عن الحق في القصاص. أو يدفع للمجني عليه مقابل نزوله عن الحق في القصاص لما أصابه من اعتداء.

كل ذلك في القتل والجرح العَمْدِيّين، أما القتل الخطأ والإصابة الخطأ فجزاؤهما في الشريعة الإسلامية الدية والكفارة والدية واحدة في النوعين من القتل من حيث مقدارها ، ومن حيث القواعد الشرعية والفقهية التي تحكمها بصفة عامة.

وقد أورد القران الكريم النص على القتل العمد، وعلى عقوبة القتل الخطأ. فيقول الله عز وجل في شأن عقوبة القتل العمد: (**يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر، والعبد بالعبد، والأنثى بالأنثى، فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان، ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم. ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون**)[1] .

ويقول الله تعالى في شأن القتل خطأ : (**وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ، ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ، ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا ،**

---

(١) سورة البقرة : آية ١٧٨– ١٧٩.

فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ، وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة ، فمن لم يجد **فصيام شهرين متتابعين ، توبة من الله ، وكان** الله **عليما حكيما)** [(١)] .

وقد جمع الفقهاء بين هذين النصين ليخلصوا إلى أنه لا قصاص في القتل خطأ ، وإنما تجب فيه الدية والكفارة. أما القتل العمد فإنه ينشأ عنه حق في القصاص، وهو يعني هنا قتل القاتل. أو بتعبير آخر توقيع عقوبة الإعدام - قصاصا - على مرتكب جريمة القتل.

ولا تجب الدية في القتل العمد إلا في حالة واحدة هي حالة نزول أولياء ا نبي عليه عن حقهم في طلب اقتضاء القصاص مقابل حصولهم على الدية. وفي القتل الخطأ تجب الدية والكفارة على النحو الذي نص عليه القرآن الكريم في قوله تعالى : (**وما كان** لمؤمن **أن يقتل مؤمنا إلا خطأ** ... الآية) .

ولم تحدد نصوص القرآن الكريم مقدار الدية ، وإنما تكفلت بذلك السنة النبوية حيث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " **ألا إن** في **قتيل الخطأ شبه العمد، ما كان بالسوط والعصا، مائة من الإبل: منها أربعون** في **بطو ا أولادها**" [(٦٣)] .

وفي حديث آخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كتب إلى أهل اليمن: "في **النفس الدية مائة من الإبل**" [(٦٤)] وهذا النص يحدد دية القتيل العمد إذا رضي الأولياء بالعفو عن القصاص وقبلوا الدية.

وإذا كان الأصل في الدية تقديرها بمائة من الإبل، فإن الأرجح من آراء الفقهاء جواز أدائها بمبلغ من المال يساوي قيمة هذا العدد من الإبل، أو بأية سلعة يتعامل ا الناس في مجتمع معين.

وفي الاعتداء على النفس بما دون القتل تجب الدية كاملة في بعض أعضاء الجسد كالعينين والشفتين والأنف، ويجب مقدار محدد منها في أعضاء أخرى، إما استنادا إلى نص الخطاب الذي كتبه الرسول صلى الله عليه وسلم لأهل اليمن حين بعث إليهم عمرو بن حزم وإما بالاجتهاد إذا لم يكن ثمة نص مأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم[(٦٥)] .

---

(١) سورة النساء: آية ٩٢.

الاعتداء على الأشخاص ليس مجرد خطأ مدني:

وقد سبق الأستاذ كولسون آخرون من المستشرقين في الذهاب إلى أن النظرة إلى كيفية معالجة القصاص والدية وأحكامهما في كتب الفقه الإسلامي توحي بأن القتل يعالج في نظر هذا الفقه باعتباره عملا ضارا، أو خطأ مدنيا Tort أكثر مما يعالج باعتباره جريمة أو فعلا مستوجبا للعقاب Crime [٦٦].

والتمييز بين الجريمة والفعل الضار يبدو - بصفة أساسية - في الهدف الذي يرمي إليه اتخاذ الإجراءات القضائية: فكلما كان الهدف من الإجراءات القضائية تعويض من أصابه الضرر نتيجة خطأ ارتكبه آخر كنا بصدد مسئولية مدنية عن الفعل الضار، وكلما كنا بصدد إجراء قضائي يرمي إلى أن تقتضي الدولة حقها في العقاب، من شخص خالف القانون دون نظر إلى من أصابه الفعل المخالف للقانون بالضرر-كنا بصدد فعل يعده القانون جريمة والمسئولية عنه مسئولية جنائية.

وليس من شأن للمجني عليه بتنفيذ الحكم الصادر بالعقوبة في حالة المسئولية الجنائية، وهو لا يفيد منه فائدة مادية. على حين يتم لمصلحته تنفيذ الحكم الصادر بالتعويض في حالة المسئولية المدنية، فيفيد من ذلك إصلاحا للضرر الذي ألحقه به الخطأ المدني.

وقد يتضمن الحكم الجنائي الحكم بتعويض مدني للمجني عليه في الجريمة، ومع ذلك فإنه يتعين أن نميز بين التعويض المدني هنا، والتعويض المدني في حالة الفعل الضار: فالتعويض المدني الذي يقض به لمن أصابته الجريمة بضرر ما يقضى به دائما بالإضافة إلى العقوبة الجنائية ، ولا يجوز في حالة الضرر الناشئ عن الجريمة أن يكون هدف الإجراءات القضائية هو تعويض ا نى عليه فحسب ، وإنما يكون ذلك في حالة المسئولية المدنية عن الفعل الضار.

فإذا نظرنا إلى أحكام القصاص والدية - على ضوء ما تقدم - فإننا نجد أن ا نى عليه في جرائم القصاص والدية - أو أولياءه في حالة القتل - تثبت له ثلاثة حقوق : أن يطلب توقيع القصاص على الجاني، أو أن ي ل عن الحق في طلب توقيع القصاص ويطلب الدية، أو أن يعفو عن القصاص والدية (إذا صح أن نسمي هذا الأخير حقا بالمعنى الفني) .

وفيما يتعلق بالحق في طلب القصاص يذهب الرأي السائد في الفقه الإسلامي إلى أن ذلك لأولياء ا ني عليه في جريمة القتل، وللمجني عليه نفسه في جرائم الجرح. وأن ا ني عليه - أو وليه - إذا كان قادرا على استيفاء القصاص بلا حيف فلا يجوز أن يحال بينه وبين ذلك.

ويستند هذا الرأي إلى تفسير قوله تعالى: (ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا فلا يسرف في القتل إنه كان منصورا) [١] ففسر جمهور الفقهاء كلمة "السلطان"، التي وردت في نص هذه الآية الكريمة على أ ا تعني حق ا ني عليه أو وليه في تنفيذ القصاص. ولا شك أن هذا التفسير يجعل نظام القصاص أقرب إلى نظام الانتقام الفردي والعقوبة الخاصة التي عرفتها الشرائع القديمة، منه إلى نظام الجريمة والعقوبة الذي أقرته الشريعة الإسلامية والمستقر في النظم الجنائية المعاصرة.

ولكن هذا التفسير المشار إليه ليس هو التفسير الوحيد ، فضلا عن أنه ليس في نظرنا - التفسير السديد: فقد ذهب القرطبي والرازي إلى أن السلطان المشار إليه في هذه الآية هو حق "طلب" تنفيذ القصاص ، وليس حق تنفيذ القصاص، ورأوا أن تنفيذ القصاص من سلطة الحاكم أو القاضي وليس من سلطة ا ني عليه أو وليه [٦٧].

بل لقد ذهب بعض المفسرين إلى أن قوله تعالى " فلا يسرف في القتل " موجه إلى ولي المقتول ليمنعه من قتل القاتل الذي هو من اختصاص الحاكم [٦٨] .

فإذا أضفنا إلى ذلك أن الأمر بالقصاص موجه إلى الأمة كلها: (يا أيها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ...) وأن الواجبات في النظام القانوني الإسلامي: منها الفردي الذي يمكن كل إنسان وحده أن يقوم به كفروض العبادات وما إليها، ومنها الجماعي الذي يجب أن يقوم به ممثلون عن الجماعة كتنفيذ العقوبات وحماية الثغور، وأن القصاص من هذا القسم [٦٩]، يتبين لنا أن القول بحق ا ني عليه أو وليه في تنفيذ القصاص بنفسه قول غير صحيح. وأخذا بما قدمنا فإن الباحثين المعاصرين يؤيدون القول بأن تنفيذ أحكام القصاص إنما هو من شان السلطة المختصة بتنفيذ الأحكام الجنائية بوجه عام: فشان القصاص، شأن العقوبات الأخرى يصدر ا حكم القضاء، ثم تتولى سلطات التنفيذ تنفيذها[٧٠].

---

(١) سورة الإسراء: آية ٣٣ .

وفيما يتعلق بحق ا ني عليه أو وليه في ال ول عن القصاص مقابل حصولهم على الدية من الجاني، فإنه هنا تبدو فكرة التعويض المدني بصورة واضحة : ذلك أن الدية - في حقيقتها - تعويض يدفعه الجاني إلى ا ني عليه أو أوليائه مقابل ما نتج عن اعتدائه من ضرر. وليس أدل على صحة ذلك من جواز الاتفاق على الدية خارج مجلس القضاء، وعلى مبلغ من المال أكبر من المبلغ المقرر أصلا دية للنفس أو للجرح.

أما فيما يتعلق بحق ا ني عليه - أو أوليائه - في العفو عن القصاص بغير مقابل- دوق طلب الدية - فإن الفعل هنا - الاعتداء على النفس أو الجسم – يبدو كأنه ذو طبيعة مدنية بحتة، إذ يقرر الرأي الغالب في الفقه الإسلامي أنه لا يجوز توقيع عقوبة ما على الجاني في هذه الحالة، غير أن مذهب الإمام مالك يجيز توقيع عقوبة تعزيرية على الجاني جزاء تعديه، وليس ذلك في حالة العفو فقط، بل في كل حالة امتنع فيها القصاص، وعندنا أن هذا هو الرأي الجدير بالتأييد لاتفاقه مع طبيعة الاعتداء باعتباره جريمة توجب عقاب مرتكبها، وباعتبار عفو ا ني عليه أو وليه عن الجاني لا ينصرف إلا إلى ما يعود نفعه إليه من التعويض (الدية)، أما العقوبة فلا يؤثر العفو فيها (من حيث المبدأ) وإن أثر العفو في إبدالها من حيث نوعها، فتوقع عقوبة تعزيرية بدلا من عقوبة القصاص.

ومن هنا نستطيع أن نقول: إن أحكام القصاص والدية في الفقه الجنائي الإسلامي أحكام ذات طبيعة مزدوجة، تبدو في بعض أجزائها فكرة المسئولية الجنائية البحتة، ويظهر القصاص كعقوبة واجبة جزاء لجريمة مرتكبة. وتبدو في بعضها الآخر فكرة المسئولية المدنية بما تستوجب من تعويض المضرور عن الضرر الذي ألحقه به خطأ الغير أو فعله الضار. وليس صحيحا - في نظرنا - الرأي الذي يذهب إلى اعتبار الدية عقوبة في كل حالة -بالإضافة إلى كو ا تعويضا للمجني عليه - تأسيسا على تحديدها بنصوص الشريعة، لأن من المتفق عليه أن ا ني عليه أو أولياءه يمكنهم التصالح مع الجاني بغير تقاض، ولو بعد رفع الدعوى، على أكثر من الدية أو أقل منها - كما قدمنا - ولأن العقوبة المالية - الغرامة أو المصادرة - تعود المصلحة في توقيعها إلى الدولة التي يؤول إليها المال المحكوم به على سبيل الغرامة أو المصادرة وذلك غير قائم في خصوص الدية.

التشريعات الحديثة وتعويض ا ني عليهم في جرائم الأشخاص:

ومن الجدير بالذكر أن بعض لنظم الجنائية المعاصرة قد أخذت نحو الاتجاه إلى تقرير تعويض للمصابين في جرائم الأشخاص، ولأسر ا ني عليهم فى جرائم القتل . ويعد هذا التطور أحدث ما قررته النظم الجنائية المعاصرة في شأن معالجة جرائم الاعتداء على الأشخاص [٧١] .

وقد أنشئ فى إنجلترا مجلس لتعويض ا ني عليهم فى جرائم العنف منذ سنة ١٩٦١م ويدفع ا لس تعويضات محددة إلى ا ني عليهم في هذه الجرائم بناء على طلب يقدمه ا ني عليه. وا لس مكون من ثمانية من القانونيين ذوى الخبرة في تقدير التعويض. وتتولى الدولة دفع التعويضات التي يقررها ا لس. وقد أنشأت هذا ا لس وزارة الداخلية في إنجلترا في يونيو ١٩٦١ م.

وفي سنة ١٩٦٤ م أصدرت حكومة نيوزيلندة قانونا لتعويض ا ني عليهم في جرائم العنف، وصدرت قوانين مماثلة في عدد من الولايات المتحدة الأمريكية [٧٢].

وهكذا فإن ما بدا غريبا من مسلك الشريعة الإسلامية لبعض الباحثين الغربيين أصبح الآن هو مقصد المشرعين الغربيين أنفسهم، بل أصبح - بصورة فيها بعض الاختلاف - مقررا في النظم الجنائية الغربية ذا ا ، فهل يقولون إن هذه القوانين أصبحت تعالج جرائم الاعتداء على الأشخاص باعتبارها خطأ مدنيا ؟ وهل يصح قول قائل عن عقوبات جرائم العنف إ ا توقع في قضايا ذات طابع مدني بحت، كما يقول كولسون عن عقوبة التعزير في حالة العفو عن القصاص ؟

و ذا البيان الموجز كل الإيجاز يتبين للقارئ أن الأستاذ كولسون قد وقع في خطأ حين قرر أن جريمة القتل تعد من قبيل الخطأ المدني ، وأ ا تعالج في إطار القواعد المدنية، وحين قرر أيضا أن قواعد القصاص قواعد ذات مضمون خلقي ، فالمضمون القانوني واضح كل الوضوح فيما أوجزناه آنفا.

جريمة شرب الخمر وعقوبتها في القرآن والسنة:

حرم القرآن الخمر - كما قدمنا - تحريما قاطعا . ولكن هذا التحريم لم ي ل دفعة واحدة ، وإنما ذكرت الخمر أول ما ذكرت في القرآن في سورة مكية مفرقا بينها وبين الطيب من الرزق ، فقال الله تعالى: (**ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون**

منه سكرا ورزقا حسنا، إن في **ذلك لآية لقوم يعقلون)** [1]، والسكر الخمر، وفي النص إلماح إلى الفرق بين الخمر وبين الرزق الحسن وإلى أ ا ليست رزقا حسنا. وفي ذلك توطئة لما نزل بعد هذه الآية من الآيات، تدرجا في طريق التشريع حتى وصلت إلى النص القاطع فيه. فقد تلت هذه الآية، آية سورة البقرة وفيها يقول الله تعالى: **(يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما)**[2]، ثم أعقب هذه الآية قول الله تعالى: **(يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون)**[3] فتأول قوم هاتين الآيتين، وتركها بعضهم في حالة الصلاة، وأقلع عنها آخرون لغلبة الضرر فيها على النفع. ولما هدأت نفوس القوم، واطمأنت قلو م بالإيمان، ومهد الطريق ذه الآيات الثلاث للحكم الأخير، حتى روي أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه كان يقول في دعائه: "اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا". نزل قول الله تعالى: **(فاجتنبوه لعلكم تفلحون. إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون)** [4] فكان جواب الصحابة رضي الله عنهم: انتهينا يا رب، انتهينا يا رب. وكان أحدهم تبلغه الآية وقد شرب نصف كأس بيده فيريق النصف الآخر امتثالا لأمر الله عز وجل .

فهذه هي الآيات الأربع في القرآن الكريم، عن شرب الخمر، وواضح من نصوصها أ ا ليس فيها أية إشارة - فضلا عن تقرير أو تقدير للعقوبة الدنيوية - على شرب الخمر.

وقد تظاهرت على التحريم، مع هذه الآيات القرآنية، أحاديث نبوية شريفة، وفي بعض هذه الأحاديث جاء ذكر توقيع رسول الله صلى الله عليه وسلم عقوبة على شارب الخمر، وجاء في بعضها الآخر أمره ذه العقوبة.

---

(١) سورة النحل: آية ١٧٨– ١٧٩.

(٢) سورة البقرة : آية ٢١٩.

(٣) سورة النساء :آية ٤٣ .

(٤) سورة المائدة : آية ٩٠-١٩١ .

فيروي البخاري وأحمد وأبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى برجل قد شرب الخمر . فقال: **اضربوه** . قال أبو هريرة : فمنا الضارب بيده، والضارب بنعله، والضارب بثوبه، فلما انصرف قال بعض القوم أخزاك الله. قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: **لا تقولوا هكذا، لا تعينوا عليه الشيطان**" (٧٣)، فالرسول صلى الله عليه وسلم هنا ينهى عن لوم شارب الخمر بعد توقيع العقوبة عليه وعن الدعاء عليه بالخزي لئلا يشعر باحتقار ا تمع المسلم له فيتمادى من ثم - بإغواء الشيطان - في عصيان الله ورسوله.

وفي رواية أخرى صحيحة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحابه بعد أن ضربوا شارب الخمر: (**بكتوه**). ويبدو - والله أعلم - أن هذه الحادثة غير الحادثة الأولى، وأن اختلاف الحكم جاء نتيجة اختلاف أحوال الجناة، وما يحتاج إلى ردع كل جان به من أنواع العقاب. وفي حديث آخر عن أبي داود أن رسول الله حثا في وجه شارب الخمر - بعد ضربه - التراب (٧٤).

وحثو التراب - على سبيل العقوبة - إنما جاء في هذه الحالة- فيما يبدو - من باب اختلاف العقوبة باختلاف أحوال الجناة . وكذلك سار الحال في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم. يأمر بضرب شارب الخمر. فيضرب بما حضر من نعال، وثياب، وجريد، وبأيدي الحاضرين . وطوراً يحثو في وجه شارب الخمر التراب ، وطورا يأمر بتبكيته.

ومن هذه النصوص يثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم نفسه هو أول من عاقب على شارب الخمر ، وأن اعتبار هذا الفعل جريمة لم يكن تطورا قد حدث في عصر متأخر كما يعتقد الأستاذ كولسون.

ونضيف إلى ذلك هنا، انه في كل الأمور التي نص القرآن على تحريمها يجوز فرض عقوبة تعزيرية وتوقيعها متى رأت السلطات المختصة في الدولة ملاءمة فرض مثل هذه العقوبة. ولا يقال إن في هذا مخالفة للتشريع الإسلامي الذي نص مصدره الأول - القرآن- على التحريم فقط. ذلك أن الفارق المعروف في النظم القانونية الوضعية بين التجريم والتحريم غير معروف في الشريعة الإسلامية. فالتحريم في القوانين الوضعية أمر ديني أو هو حكم ديني، لا علاقة له بالتكييف القانوني للفعل ومدى

اعتباره جريمة أو فعلا مباحا. وحين يتفق حكم الدين وحكم القانون، أي حين يجرم القانون فعلا حرمه الدين، فإن العقاب عليه، والأمر بالكف عنه لا يأتيان نتيجة لحكم الدين فيه. وإنما ينفذان باعتبارهما حكم القانون. وقد يكون هذا الاتفاق من قبيل التوافق الذي تولده المصادفة البحتة. وقد يكون - في بعض الحالات - نتيجة تأثر القانون بالدين واستمداده بعض أحكامه من مصدر ديني.

أما في ظل الشريعة الإسلامية، فإن كل فعل أو ترك محرم يعتبر جريمة ـرد هذا التحريم. فإن اقترن التحريم بتحديد عقوبة لهذا الفعل أو الترك المحرم، فنحن بصدد جريمة من جرائم الحدود التي قدرها الشارع. وإن أغفل تحديد العقوبة على الفعل أو الترك المحرم، فنحن بصدد جريمة من الجرائم التعزيرية التي تعرف عقوبا ا بأ ا عقوبات غير مقدرة لكل معصية ليس فيها حد مقدر ولا كفارة ولا حق لمخلوق على نحو ما قدمنا في صدر هذه الدراسة.

وهكذا فقد جانب التوفيق الأستاذ كولسون فيما قرره بشأن شرب الخمر، كما جانبه في شأن أحكام القتل والقصاص.

طبيعة قواعد الإثبات الجنائي في النظام القانوني الإسلامي:

فى الوقت الذي يقرر فيه الأستاذ كولسون ما نقلناه عنه آنفا من أن الإثبات في ا ال الجنائي كان يتم بأي أسلوب يراه الحاكم كفيلا بالكشف عن الجاني، فإننا نجده يقرر في موضع آخر أن قواعد الإثبات في النظام القانوني بوجه عام قد اتسمت بأ ا ـدف إلى إثبات صحة الادعاءات في صورها المختلفة بدرجة كبيرة من اليقين [٧٣].

وطرق الإثبات في النظام القانوني الإسلامي واحدة في المواد الجنائية وغير الجنائية أهمها الشهادة و الإقرار وعلم القاضي (على خلاف فيه) والقرائن بأنواعها المختلفة.

والوسيلة المقررة لإثبات معظم الجرائم في الفقه الجنائي الإسلامي هي شهادة شاهدين عَدْلَيْن، وفي جرائم الحدود تطبق هذه القاعدة في إثبات جرائم القذف والحرابة والسرقة، ويشترط لإثبات الزنا بالشهادة أن يشهد عليه أربعة رجال عدول، ويشترط ثبوت جرائم التعزير الخطيرة بشهادة رجلين كذلك. وبشهادة رجلين

عدلين يثبت حق القصاص في النفس (جريمة القتل) وفيما دون النفس (جريمة الجرح أو الضرب). هذا هو الموقف الفقهي بوجه عام.

وقد اهتم الفقهاء في شأن الشهادة بالبحث في شروطها ونصا ا وتحملها وأدائها، ومتى تقبل، ومتى ترد؛ على أن أهم البحوث المتعلقة بالشهادة - في نظرنا – هو بحث اشتراط العدالة في الشهود. إذ لا يقبل في النظام القضائي الإسلامي إلا شهادة (العدل). وترد شهادة من لم يثبت له هذا الوصف، أو من ثبت له خلافه.

والأصل في اشتراط العدالة في الشهود هو قول الله تعالى: (**وأشهدوا ذوي عدل منكم**) [(١)]. وقوله عز وجل: **(يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم)** [(٢)].

ويعد المسلم عدلا - عند الأحناف والمالكية والشافعية - إذا عرف عنه إتيان المأمورات واجتناب المنهيات، ويضيف الحنابلة وبعض الشافعية إلى ذلك ما يسمونه "استعمال المروءة" وهو تجنب كل سلوك يخل باحترام الإنسان ووقاره وتقدير الناس له. ونازع في هذا الشرط جمهور الفقهاء ورده بشدته المعروفة ابن حزم في المحلى [(٧٤)].

وإن القرآن الكريم كما اشترط العدالة في الشهود، وصفهم في آية أخرى بأ م المرضيون لدى المؤمنين دون أن يشترط فيهم العدالة. وذلك في قوله تعالى. (**فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء**) [(٣)]، والجمع بين الآيات يقتضي أن نقول. إن الشاهد العدل هو من ارتضيت شهادته وفق الأعراف والعادات السائدة في المكان والزمان الذي تتم فيه الشهادة.

ولا شك أن هناك أمورا أساسية لا يقبلها ا تمع المسلم، ولا يرتضي شهادة من يفعلها أيا ما كانت ظروف الواقع والزمان والمكان وهناك من الشروط التي اشترطها الفقهاء لثبوت عدالة الشاهد ما قد يختلف النظر إليه باختلاف الزمان والمكان أو العرف السائد فيهما ولعل قول الله تعالى: (**ممن ترضون من الشهداء**) يشير إلى هذه

---

(١) سورة الطلاق: آية ٢ .

(٢) سورة المائدة: آية ١٠٦.

(٣) سورة البقرة: آية ٢٨٢ .

المعاني. فالفقهاء - في بعض المذاهب - مثلا يشترطون لقبول الشهادة ألا يكون الشاهد ممن يأكل في الطريق العام، ولا ممن يسير عاري الرأس، مثل ذلك مما تختلف فيه عادات الناس وأعرافهم، ومن ثم تحكم فيه قاعدة "الرضا بالشهادة". ويمكننا لذلك أن نقول : إنه فيما عد ا ما ورد فيه نص خاص برد الشهادة فإن العدل من المسلمين هو من قبل جمهور المسلمين فى مجتمعه شهادته.

وإذا شهد لدى القاضي بإثبات شيء أو نفيه شاهدان عَدْلٌ كان على القاضي - بحسب الأصل - أن يحكم بما شهدا به. وسواء في ذلك أن يكون المشهود عليه عقوبة وجبت لارتكاب جريمة من جرائم الحدود أو التعزير أو القصاص، يكون حقا ثبت لشخص من الأشخاص. اللهم إلا أن يكون المشهود عليه هو جريمة الزنا، فعندئذ لا يثبت الفعل ا ـرم -وفق الرأي السائد - إلا بشهادة أربعة شهود عدول. وذلك تضييقا من الشارع سبحانه لنطاق إثبات هذه الجريمة ومبالغة في الاحتياط في هذا الإثبات للأسباب المبينة في موضعها من كتب الفقه وكتب أحكام القضاء.

وليس هنا موضع تفصيل باقي أحكام الشهادة وأحكام الإقرار وأحكام القضاء بناء على علم القاضي والحكم بالقرائن، فإن ذلك يخرج بنا من نطاق البحث، ولكن الناظر المحقق في مواضع هذه البحوث من كتب الفقه الإسلامي يتبين بيقين أن القاضي أو الحاكم ليس مطلق اليد في اختيار وسيلة الإثبات التي يريد، وإنما عليه أن يتثبت من نسبة الجريمة إلى المتهم بارتكا ـا بالطرق المشروعة لهذا التثبت، ولا يجوز له أن يقضي بالإدانة ما لم تثبت نسبة الجريمة إلى المتهم، ولا يجوز له متى ثبتت هذه النسبة أن يقضى بالبراءة، فقواعد الإثبات الجنائي الإسلامية كما ترمي إلى إثبات براءة البريء ترمي في الوقت نفسه إلى إثبات إدانة ا ـرم، ولا فرق بين الموقفين إذ المطلوب فيهما هو الحق الذي تثبته الأدلة لا سواه. وإذ البينة (وهو المصطلح الفقهي لدليل الإثبات) اسم لما يبين الحق ويظهره، فإذ ا تبين الحق وظهر للقاضي لم يكن له إلا أن يقضى به .

وهكذا لا نستطيع أن نقبل مقولة الأستاذ كولسون إن الحاكم يتخذ في المواد الجنائية أية طريقة يراها من طرق الإثبات، فالصحيح شرعا أنه يقضي بما تثبته البينات التي أجازها الشرع، لا بما يشاء هو أن يقضي به.

قاعدة وجوب النص على الجرائم والعقوبات في النظام الجنائي الإسلامي:

ليس في نصوص القرآن أو السنة نص واضح الدلالة على العمل ذه القاعدة في مجال التشريع الجنائي. وبعبارة أخرى فإنه ليس هناك نص بعينه يفيد الأخذ ذه القاعدة في التشريع الجنائي الإسلامي. ومع ذلك فإن استنتاج القاعدة من بعض نصوص القرآن والسنة، ومن بعض القواعد الأصولية، استنتاجا سائغا، أمر غير عسير.

فأما آيات القرآن الكريم فمنها قوله تعالى: (**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**)[1] وقوله تعالى: (**وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا**)[2] وقوله تعالى: (**قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف**) [3] وقوله تعالى بعد تحريم بعض صور السلوك: (**إلا ما قد سلف**) [4]، وقوله تعالى: (**عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه**) [5].

وأما أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم التي تقرر تطبيقات لهذه القاعدة فمنها قوله في حجة الوداع (ألا وإن دم الجاهلية موضوع وأول دم أبدأ به دم الحارث بن عبد المطلب وإن ربا الجاهلية موضوع وأول ربا أبدأ به ربا عمي العباس بن عبد المطلب) وهذا الحديث النبوي، مع الآيات القرآنية التي قدمنا لبعضها تفيد بمجموعها أن الأصل في الشريعة الإسلامية هو أن استحقاق العقاب متوقف. على سبق الإنذار به. وأن من يرتكب فعلا ما أو يسلك سلوكا ما لا يعاقب على هذا الفعل أو السلوك إلا إذا كان قد سبقه نص تشريعي يوجب ذلك العقاب.

ومن هذه الآيات والأحاديث استخرج الفقهاء القاعدتين الأصوليتين اللتين تفيدان مضمون قاعدة (لا جريمة ولا عقوبة بغير نص) : قاعدة أنه لا تكليف قبل ورود الشرع. وقاعدة أن الأصل في الأشياء الإباحة وتطبيق هاتين القاعدتين في مجال الفقه

---

(١) سورة الإسراء: آية ١٥ .

(٢) سورة القصص : آية ٥٩ .

(٣) سورة الأنفال : آية ٣٨ .

(٤) سورة النساء: آية ٢٢ –٢٣ .

(٥) سورة المائدة: آية ٩٥ .

الجنائي يعني حظر العقاب على صور السلوك التي لم يرد نص بتجريمها. وقصر العقاب على صور السلوك المجرمة على حالات ارتكابها التي تقع بعد ورود النص القاضي بالتجريم.

ولا شك في أن جرائم الحدود والقصاص قد تقررت كلها في التشريع الجنائي بنصوص خاصة بكل جريمة، ومحددة للعقاب عليها في القرآن والسنة.

أما جرائم التعزير (وهي المعاصي التي لا حد فيها ولا كفارة) فإن الأصل فيها أن ينص على الجريمة دون العقوبة، التي يترك أمرها للسلطة المختصة في الدولة تفرضها إن كانت هي السلطة التشريعية، وتوقعها إن كانت السلطة القضائية، في إطار العقوبات المسموح بتوقيعها في الشريعة الإسلامية.

ومن هنا يتبين أن تطبيق قاعدة لا جريمة ولا عقوبة بغير نص يتم في الفقه الجنائي الإسلامي في أحد إطارين. إطار ثابت في جرائم الحدود والقصاص، حيث يأتي النص محددا للفعل المجرم وللعقوبة المقررة له. وإطار مرن في جرائم التعزير حيث تبين النصوص الأفعال التي تعتبر- أو يمكن أن تعتبر- جرائم تعزيرية وتترك تحديد العقاب فيها للسلطة المختصة بذلك في الدولة الإسلامية تراعى في تقريره وتوقيعه ظروف الزمان والمكان وشخص الجاني.

وإذا صح ذلك كله - وهو صحيح - فإنه يتبين مدى مجانبة الصواب في الرأي القائل إن قاعدة لا جريمة ولا عقوبة بغير نص قاعدة لا تعرفها الشريعة الإسلامية، وإن الحاكم حر في إطار التعزير في إنشاء الجرائم والعقوبات، وذلك ما تزيده تفصيلا الفقرة التالية.

سلطة التجريم في ظل نظام التعزير:

عرفنا فيما سبق نظام التعزير بأنه نظام عقابي يوفر عقاباً لكل معصية لا حد فيها ولا كفارة سواء أكانت هذه المعصية اعتداء على حق لله تعالى- أي من الحقوق العامة - أم اعتداء على حق لأحد الأفراد. وبعض هذه المعاصي منصوص عليها في القرآن والسنة، وعلى الرغم من أن هذه المعاصي المنصوص عليها غير مجموعة - وما كان لها أن تجمع - في مكان واحد من كتاب الله أو سنة نبيه فإن استقراءها وحصرها من نصوص آيات الأحكام وأحاديثها أمر غير عسير.

غير أنه حتى لو استقرئت هذه المعاصي وجمعت، ودونت في نصوص محددة، كما طالب بعض الباحثين ، فإن ذلك غير كاف في حصر جميع الأفعال التي تعتبر معاصي لتعارضها مع مصلحة الجماعة أو لتضمنها اعتداء على مصلحة الأفراد، خاصة وهذه المصالح متغيرة بتغير الزمان والمكان، ومن المقرر في أصول الفقه وجوب تغيير الأحكام التي تبنى على مصالح معينة كلما تغيرت هذه المصالح.

والمصالح الأساسية التي تقررها الشريعة الإسلامية، والتي لأجلها أنزلت الأحكام أصلا، متعلقة بالأمور الخمسة الآتية:

حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. ويعتبر ذلك هو الهدف النهائي للأحكام الشرعية كافة، لذلك كان - برغم عدم ورود نص صريح مقرر له -محل اتفاق الفقهاء على اختلاف مدارسهم الفقهية والفكرية.

والتكليف الأساسي الذي تدور حوله واجبات الحاكم المسلم، والجماعة المسلمة، والفرد المسلم، هو حفظ هذه الأمور الخمسة، ولذلك قرر الفقهاء لمن ولي أمر المسلمين سلطة العقاب على أي اعتداء على واحد أو أكثر منها ، بهدف توفير الحماية الكاملة لها. وقد يكون العقاب محددا، لفعل معين، كما في حالات الجرائم التي تعرف بجرائم الحدود والقصاص فيقتصر دور الحاكم، أو السلطة المختصة، على توقيع العقاب. وقد يكون ثمة نص على تحريم الفعل دون تحديد عقوبة له - كما في جرائم التعزير التي هي معاصي لا حد فيها ولا كفارة -فيكون دور السلطة المختصة في العقاب عليها مقصورا على تحديد العقاب وتوقيعه. وقد يكون - أخيرا لأفعال ضاراً بمصلحة الجماعة في صورة تعارضه مع حفظ أحد الأمور الخمسة المذكورة آنفا، فيقتضي ذلك من أولي الأمر تحديد الفعل المعاقب عليه - أي تجريمه - ثم تحديد عقوبته وتحديد إجراءات إنزال العقاب على فاعله، والعقاب يحدد على أساس مبدأ الملاءمة بين الجريمة والعقوبة، وعلى الحاكم - أي القاضي - أو السلطة المختصة في الدولة أن تجتهد - إجرائيا وموضوعيا - في تحري ما هو أصلح للمسلمين، وإلا كان التصرف بغير ذلك - كما يقول القرافي - فسوقا ومخالفا للإجماع (٧).

ويجمع هذه الواجبات كلها أمر الله تعالى للمؤمنين: (**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**) [(١)] ووصفه إياهم (**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف، وتنهون عن المنكر**) [(٢)] . وهذا الأمر والوصف في عمومه وشموله يوجب على السلطات في الجماعة المسلمة توجيه جهودها لتنفيذه. فليس الأمر أمر اجتهاد فحسب، بل هو تنفيذ لأمر صريح في القران الكريم لا تبقى بغيره للأمة المسلمة صفتها هذه، ولا يستحق - إن أهمله - حاكم مسلم مكان الولاية على المسلمين، وتحت هذه القاعدة العامة، تدخل أفعال الناس وتصرفا م، فتصنف بحسبها ويقرر للمسيء عقابه وللمحسن ثوابه. والحاكم - أو سلطة الدولة - هي التي تقرر- في تشريعا ا - ما يباح أو ما لا يباح تطبيقا لهذه القاعدة، خارج نطاق النصوص المحددة لذلك في القرآن والسنة. وحين يقرر الحاكم عقوبة على فعل معين، أي حين يمنع من إتيان أمر فيأتيه بعض الناس فيعاقبون، فإ م حينئذ يعاقبون باعتبارهم (جناة) أو (عصاة). ولا يصح في حقهم القول بأن الحاكم " حر تماماً " في عقا م.

وقد يبدو أن ثمة تعارضا بين هذه السلطة التشريعية - التي يعطاها الحاكم أو سلطات الدولة المختصة - وبين القاعدة الإسلامية التي تقرر أن سلطة التحريم والإباحة من السلطات التي ترجع إلى الله سبحانه وتعالى وحده. وهذا غير صحيح . ذلك أنه لا القرآن ولا السنة تضمنا - وليس متصورا فيهما أن يتضمنا - تشريعات تفصيلية تنظم كل نواحي الحياة الإنسانية في كل العصور والظروف.

وإنما اقتصرت التشريعات القرآنية، وتلك الواردة في السنة على التنظيم التفصيلي لمسائل قليلة لا يتغير حكمها بتغير الظروف والأزمنة، وجاءت فيما عدا هذه الأحكام المحدودة بقواعد عامة، وأصول كلية تبنى عليها الأحكام التفصيلية الملائمة للأحوال والأزمان التى تعيش فيها الجماعات المسلمة. ولم يكن بد - والحال كذلك - من إعطاء المسلمين حق تقرير ما يشاءون خارج نطاق النصوص الواردة في القرآن والسنة بما يحفظ لهم مصالحهم في جوانبها المختلفة، وبما لا يتعارض مع نصوص

---

(١) سورة آل عمران : آية ١٠٤.

(٢) سورة آل عمران : آية ١١٠.

الشريعة العامة وقواعدها الكلية. وهذه التشريعات تكون قي واقع الأمر مؤسسة على النصوص التي توجب على الجماعة تحقيق المعروف وكف المنكر، والنصوص التي تقرر حق الاجتهاد.

وقد عرف الفقهاء هذا الحق للأمة - أو السلطة المختصة في الدولة - تحت عنوان "السياسة الشرعية" وفيها يقول ابن قيم الجوزية السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها. وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر، فهي من الشريعة. علمها من علمها، وجهلها من جهلها". ويقول نقلا عن ابن عقيل - أحد أعلام الحنابلة - إن العمل بالسياسة الشرعية هو الحزم، ولا يخلو منه إمام ، فقال شافعي: "لا سياسة إلا ما وافق الشرع". فقال ابن عقيل: "السياسة ما كان فعلا يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح، وأبعد عن الفساد. وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي. فإن أردت بقولك (إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح. وإن أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة" ويعقب ابن قيم الجوزية على كلام ابن عقيل فيقول: "وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام وهو مقام ضنك ومعترك صعب. فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود. وضيعوا الحقوق . وجَرأوا أهل الفجور على الفساد. وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد فلما رأى ولاة الأمور ذلك، وأن الناس لا يستقيم لهم أمر إلا بأمر وراء ما فهمه هؤلاء من الشريعة أحدثوا من أوضاع سياستهم شراً طويلاً، وفساداً عريضاً ، فتفاقم الأمر وتعذر استدراكه، وعز على العالمين بحقائق الشرع تخليص النفوس من ذلك واستنقاذها من تلك المهالك".

"وأفرطت طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله. وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه. فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان: فثم شرع الله ودينه" [٧٦] .

وليس من معنى لهذه (السياسة الشرعية) التي أفاض في بيان جوازها ابن قيم الجوزية - وأقره على رأيه فقهاء المذاهب الأخرى - إلا جواز إصدار التشريعات

اللازمة لتحقيق مصالح الأمة فيما لم يأت به نص كتاب ولا سنة. فإذا كانت هذه التشريعات في ا ال الجنائي - تجريما لأفعال وعقابا عليها -فإ ا تدخل في نطاق التعزير، وتقرر على أساس مبادئه وقواعده العامة التي أرساها القرآن الكريم والسنة الصحيحة .

هذا وإن نظام التعزير كما يعرضه الفقه الجنائي الإسلامي، هو أقوى الأدلة على مرونة أحكام هذا الفقه في الناحية الجنائية، وعلى قدر ا على استيعاب مصالح الناس المتجددة، وأوضاعهم الاجتماعية المتطورة. فبغير هذا النظام كانت أحكام الفقه الجنائي ستغدو بلا ريب قاصرة عن تحقيق المصالح الاجتماعية التي ترمي إليها السياسة الجنائية في هذا الفقه. وبعبارة أخرى فإن النصوص الواردة في القرآن والسنة تعاقب على عدد محدود جداً من الجرائم، ومن غير المعقول أن يقوم نظام جنائي لا يتضمن إلا نصوصاً خاصة ببضع جرائم فحسب ويظن له النجاح، بل يطلب له الاستمرار والخلود، خصوصا إذا عرفنا أنه من غير المعقول أن يوضع نظام جنائي - أو على العموم أي نظام متعلق بالحياة الاجتماعية في أي جانب من جوانبها - ويكون هذا النظام شاملاً للتفصيلات الدقيقة، ثم يتوقع منه - أوله - أن يبقى أبدا معمولا به، ومطبقا مهما اختلفت الأماكن أو الأزمان.

وقد عبر عن هذه الفكرة أحد كبار القضاة في إنجلترا فقال : "إن أحدا لا يمكنه أن يعلم مسبقا كل الوسائل التي سوف يبتكرها الشر المغروس في الإنسان للإخلال بنظام ا تمع" (٧٧) . فلم يكن من سبيل أفضل من إقامة نظام عقابي ترسي قواعده العامة وأصوله نصوص القرآن والسنة، وتترك تفصيلاته ودقائقه - إلا في مواضع قليلة جدا - لتصاغ وفق متطلبات الحياة في كل عصر من العصور. وقد سلكت هذا السبيل الشريعة الإسلامية حين نصت على جرائم القصاص والحدود فحسب، وتركت كل ما عداها لنظام التعازير بما يوفره من مرونة و ر واستجابة للمتغيرات الاجتماعية، والاقتصادية. فأعطت الحاكم، أو السلطة المختصة في الدولة، حق إصدار التشريعات اللازمة لمحاربة السلوك الضار اجتماعيا، وأوجبت في الوقت نفسه

على الأفراد طاعة الحكام فيما يرونه من إجراءات أو تشريعات محققاً لمصالح ا تمع أو أفراده (**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**) [1].

وإذ انتهينا بذلك من التعليق على آراء الأستاذ كولسون الخاصة بالنظام الجنائي الإسلامي، وبينا مدى بعد هذه الآراء عن حقائق هذا النظام، فإننا ننتقل إلى مسألة أخيرة أثارها في كتابه الآخر : Conflicts and Tensions In Islamic Jurispundence تلك هي الخاصة بمدى استمرار العمل بالنظم الجنائية الإسلامية، وصلاحيتها للتطبيق في ظروف التطور الحالية للمجتمعات الإسلامية، وقد أشار إلى هذا الأمر إشارة عابرة في كتابه عن تاريخ التشريع الإسلامي [79].

الهوامش

١ - يبدو ذلك واضحا في مؤلفات كل من : أندرسون، وشاخت، وجولدزيهر .

---

(١) سورة النساء : آية ٥٩ .

٢ - انظر مقدمة الدكتور محمد أحمد سراج للترجمة الجيدة التي نشرها لكتاب كولسون، وخاتمة الكتاب لكولسون نفسه. ونود أن نقرر هنا أننا أفدنا إفادة كبيرة من ترجمة الدكتور سراج التي راجعها صديقنا الدكتور حسن الشافعي، وإلى هذه النشرة العربية إحالتنا في هذا البحث إلى مؤلف كولسون في تاريخ التشريع الإسلامي، ما لم نذكر صراحة غير ذلك.

٣ - يبين إدوارد سعيد في كتابه Orientatism هذه الدوافع والاتجاهات وغيرها، والواقع أن هذا الكتاب قد احتل منذ صدوره مكانة المرجع الذي لا غنى عنه في دراسة الاستشراق، ويجب التنبه إلى أن الترجمة العربية له لا تغني بحال عن الاطلاع على الأصل الإنجليزي.

٤ - صفحة (١) من كتابه Conflicts and Tensions In Islamic Jurisprudence, Chicago, ١٩٦٩ وسوف نشير إلى هذا الكتاب بعد ذلك باسم "التعارض" اختصارا لعنوانه الذي ترجمته "التعارض والتضاد في الفقه الإسلامي" كما سنشير إلى كتابه "في تاريخ التشريع الإسلامي" باسم "التاريخ" اختصارا أيضا، وننبه هنا إلى أن كل ما بين قوسين كبيرين ( ) في المتن هو إضافة منا لتوضيح المعنى، أو لأ ا لازمة لسياق الكلام كما في حالتي الثناء على الله عز وجل والصلاة على رسوله – أو لتحديد الآيات القرآنية متبوعة بالسورة ورقم الآية.

٥ – انظر صفحة (١٠) من مقدمة الدكتور سراج لترجمته لكتاب كولسون "التاريخ"، أما النهج الآخر فهو الذي يدافع عنه شاخت في مقاله

Moderism and Trditionalism in A History of Islamic Law, Middle East Studies, Vol.٤, June

٦- مقدمة ترجمة "التاريخ" الموضع السابق، ونلاحظ أن السنوات العشرين التي مضت منذ صدور الطبعة الأولى للكتاب حتى الآن قد شهدت إنتاجاً غزيراً وتطوراً متصلاً في الدراسات التخصصية في ا الات كافة.

٧ – انظر تعقيب A. Laysh على كتاب "التاريخ" في: Asian and African Studies, Vol.٨. No. ١-١٩٧٢ وانظر الفصل المعنون Neo-Ijtihad في كتاب كولسون "التاريخ".

٨ - صفحة (٢٣) من " التاريخ " ثم بوضوح أكثر في صفحة (١٦٧-١٦).

٩ - انظر الفصل الرابع من "التاريخ" وعلى وجه الخصوص الصفحات (٦٣ - ٦٧).

١٠ – انظر مقدمة كتابنا: في أصول النظام الجنائي الإسلامي طبعة ١٩٧٩م، القاهرة (دار المعارف بمصر).

١١ - نعني بغيرها : اليمن التي كان التشريع الإسلامي قانو ا إلى أن قامت فيها الثورة العسكرية سنة ١٩٦٢م، وأفغانستان التي كان قانو ا هو أحكام المذهب الحنفي حتى الانقلاب الشيوعي والغزو الروسي لها سنة ١٩٨٠ م، وإيران التي تطبق منذ انتصار الثورة فيها المذهب الجعفري، وهناك كذلك ليبيا والسودان والإمارات العربية المتحدة وباكستان، وثمة محاولات في مصر والكويت لتطبيق الشريعة الإسلامية تطبيقا كاملا.

١٢ - انظر لاستيفاء هذا الموضوع : الفقه الإسلامي بين المثالية والواقعية لأستاذنا العلامة الشيخ محمد مصطفى شلبي، الطبعة الثانية، بيروت ١٩٨٢م.

١٣- صفحة (٧٦) من "التاريخ" .

١٤ - مقدمة كتابه "التعارض".

١٥ - صفحة (٣٨ - ٣٩) من "التاريخ".

١٦ - صفحة (٤) من "التعارض".

١٧ – "التاريخ"، الموضع السابق .

١٨ - التاريخ" صفحة (٤٣).

١٩ – "التاريخ" صفحة (٥٦).

٢٠ - "التعارض" صفحة (٥).

٢١ – "١لتاريخ" صفحة (٢١).

٢٢ - "التاريخ" صفحة (٥١). ويعنينا قبل أن نمضي في مناقشة المؤلف أن نحيل القارئ إلى كتابي **"المدخل** في **التعريف بالفقه الإسلامي" ، و"أصول الفقه الإسلامي" لأستاذنا الشيخ محمد مصطفى شلبي** للإحاطة بدور القرآن الكريم في التشريع وأسلوب بيانه الأحكام.

٢٣- "التاريخ" صفحة (٣٩ - ٤٤).

٤ ٢ - شلبي ، أصول الفقه ا لإسلامي ، بيروت ١٩٧٤ م ، صفحة (٩٥-١٠٢).

٢٥ - المصدر السابق ، صفحة (١٠٣).

٢٦ - المصدر السابق .

٢٧ - شلبي ، المدخل ط بيروت ١٩٨١ م ، صفحة (٨٤).

٢٨ - انظر نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني، الجزء السادس صفحة (١٢٧) وما بعدها والحديث متفق عليه، انظر البخاري مع فتح الباري الجزء السابع صفحة (١١)، ومسلم مع النووي الجز الرابع صفحة (١٣٥).

٣٩ - شلبي، أصول الفقه، صفحة (١١٤ - ١١٦)، وانظر مؤلف صديقنا العالم الجليل الدكتور محمد الصباغ، الحديث النبوي، الطبعة الرابعة، المكتب الإسلامي بيروت ١٩٨٢ م، صفحة (١٩ - ٢٧).

٣٠ - الإمام الشافعي، الرسالة، طبعة أحمد شاكر، ص ٩١ وما بعدها، والنقل هنا باختصار. ٣١ - شلبي، أصول الفقه، صفحة (٩٩)، وفي هذا المصدر تفصيل ما أجملنا هنا.

٣٢ - " التاريخ " صفحة (٣٩).

٣٣ - " ا لتاريخ " صفحة (٤٠).

٣٤ - " التاريخ " صفحة (٤٢).

٣٥ - السرخسي، المبسوط، الجزء التاسع، صفحة (٣٦)، وانظر لمزيد تفصيل كتابنا في أصول النظام الجنائي الإسلامي، صفحة (٢٤٣) وما بعدها.

٣٦ - في أصول النظام الجنائي، صفحة (٢٧٠) وما بعدها.

٣٧ - المصدر السابق صفحة (١٢٦ - ١٤٠)، وقد فصلنا القول في جريمة شرب الخمر في الطبعة الثانية، دار المعارف، ١٩٨٣ م.

٣٨ - المصدر السابق ، صفحة (١ ٢٧ - ٢٧٢) . وانظر كذلك لنا :

Punishment in Islamic Law, Indianapolis, ١٩٨٢, P. ١١٢-١١٣.

٣٩ - "التاريخ" صفحة (٦١).

٠ ٤ - "التاريخ" صفحة (٦٢ - ٦٣) وتلاحظ هنا عبارة (مبادئ القرآن الأخلاقية) **وقد بينا مأخذنا على هذه العبارة فيما سبق.**

٤١ - "التاريخ، صفحة (٩٤).

٤٢ - "التاريخ" صفحة (٩٦).

٤٣ - "التاريخ" صفحة (٩٩ - ١٠٠).

٤٤ - "التاريخ" صفحة (١٠٠ - ١٠١).

٤٥ - "التاريخ"، صفحة (١٢٤ - ١٢٥).

٤٦ - شلبي، أصول الفقه، صفحة (١١٩) وما بعدها، وانظر : الصباغ، الحديث النبوي. صفحة (٢٦ -٢٧).

٤٧ – "التاريخ"، صفحة (١٣٨ - ١٣٩)، ومن الضروري مراجعة كتاب الصديق الفاضل **الدكتور محمد مصطفى الأعظمي** : دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، **فهو أوثق مرجع حتى الآن في هذا الموضوع** .

٤٨ – انظر رأي شاخت تفصيلا في كتابه .

The Origins Of Muhammadan Jurisprudence.

٤٩- المنهج نقلا عن الأستاذ الدكتور أسد رستم في كتابه: **مصطلح التاريخ لدى : الصباغ** ، الحديث النبوي، صفحة (١٨). ومن المهم في هذا الموضوع الاطلاع على كتاب الدكتور محمد مصطفى الأعظمي : منهج النقد عند المحدثين وتحقيقه لكتاب التمييز للإمام مسلم ، ط الرياض ١٤٠٢هـ .

٥٠ – "التاريخ" صفحة (١٣٨).

٥١ - ونحيل القارئ إلى تعليقات الدكتور سراج وتعقيباته الكثيرة على كتاب كولسون "التاريخ" فيما يخص الإجماع والقياس والاجتهاد وفي شأن كثير من الأحكام الفقهية، **وأكثر هذه التعليقات لا غنى عنه للباحث الذي ينظر** في **كلام كولسون**.

٥٢ - "التاريخ" صفحة (٣٤١).

٥٣ – "التاريخ" صفحة (٤٠ - ٦٩).

٥٤ - "التاريخ " صفحة (٥٢).

٥٥ – "التاريخ" صفحة (٢٥٨ - ٢٦٠).

٥٦ - من أهم هذه الكتب :

- **عبد القادر عودة** ، التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، وقد طبع في جزأين أكثر من عشر طبعات.

- **محمد أبو زهرة**، الجريمة، والعقوبة، وكلاهما مطبوع في القاهرة مرات متعددة .

- **أحمد محمد إبراهيم** ، القصاص في الشريعة الإسلامية ، رسالة دكتوراه ، القاهرة ١٩٤٤ ، ومما يؤسف له أن هذا الكتاب البالغ الأهمية أصبح الآن في عداد المخطوطات لندرة نسخه إذ لم يطبع بعد المرة الأولى على الرغم من أهميته .

- **عوض محمد عوض،** دراسات في الفقه الجنائي الإسلامي، الإسكندرية، ١٩٨١م.

- **محمد سليم العوا،** في أصول النظام الجنائي ا لإسلامي ، القاهرة ، ١٩٧٩م و ١٩٨٣م.

٥٧ - انظر في تفصيل ذلك كتابنا : **تفسير النصوص الجنائية** ، دار عكاظ ، الرياض ، ١٩٨٢ م .

٥٨ - في تفصيل ذلك وتأصيله، ولمعرفة رأينا الخاص في جرائم البغي وشرب الخمر والردة، راجع : **أصول النظام الجنائي،** الباب الثاني صفحة (١١٧ - ٢١٦).

٥٩ - "التاريخ" صفحة (٢٤١).

٦٠ - الكاساني، بدائع الصنائع، الجزء السابع، صفحة (٣٣ و ٥٦)، والشاطبي، الموافقات، الجز الثاني، صفحة (٣١٩).

٦١ - أصول النظام الجنائي، صفحة (٧٦ و ٨٠ - ٨١).
٦٢ - المصدر السابق صفحة (٢١٩) وما بعدها، ومنه لخصنا علاجنا لهذه المسألة هنا.
٦٣ - رواه النسائي وابن ماجه والد ارمي وأبو داود، انظر مشكاة المصابيح، الجز الثاني، صفحة (٢٦٨) (طبعة المكتب الإسلامي بدمشق بتحقيق المحدث الأستاذ محمد ناصر الدين الآلباني).
٦٤ - المصدر السابق، والموطأ بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار الشعب بالقاهرة، صفحة (٥٣٠).
٦٥- الموطأ، صفحة(٥٣٥).
٦٦- Anderson, J.N.D., Homicide In Islamic Law BSOAS, ١٩٥١, PP. ٨١١-٨١٨ And His, Islamic Law In Africa, London, ١٩٧٠, PP. ١٩٨-٢١٨.
٦٧ - تفسير القرطبي ، الجزء الثاني ، صفحة (٢٤٥ و ٢٥٦) . وانظر أيضا الشيخ شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة، القاهرة ١٩٦٤، صفحة (٣٨٥ - ٣٨٨) حيث يشير إلى أن هذا هو رأي الرازي والإمام محمد عبده.
٦٨ - ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، دمشق ١٩٦٥م ، الجزء الخامس صفحة (٣٣)، حيث نسب هذا القول إلى الزجاج .
٦٩- محمود شلتوت، المصدر السابق، صفحة (٣٨٦).
٧٠ – انظر: شلتوت، الموضع السابق، أحمد إبراهيم القصاص، صفحة (٢١٥ - ٢١٨) عبد القادر عودة، الجزء الثاني صفحة (١٥٥)، أحمد الشرباصي، القصاص في الفقه الإسلامي، القاهرة، ١٩٥٤ م صفحة (١٣٤) وما بعدها، سيد سابق، فقه السنة، الجزء العاشر صفحة (٦١- ٦٣) (طبعة الكويت ١٩٦٨ م).
٧١ – انظر رسالة قيمة في هذا الموضوع للدكتور يعقوب محمد حياتي، قدمها إلى كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية لنيل درجة الدكتوراه في القانون، ونشرت في الشارقة سنة ١٩٧٨م.

٧٢ – Hall Williams, The English Penal System In Transition, London, ١٩٧٠ P. ٢٩٦.

٧٣ - "التاريخ" صفحة (١٢٦) (من الطبعة الثانية الإنجليزية ، ١٩٧١ م).

٧٤ - أصول النظام الجنائي، صفحة (٢٨٦)، وما وبعدها لتفصيلات نظام الاثبات بوجه عام. وانظر في أن العدل هو المرضية شهادته في مجتمعه: منهج النقد عند المحدثين، ص ٢٥ - ٢٦.

٧٥ - القرافي، الفروق، طبعة القاهرة ١٩٣٩م، الجزء الثالث، صفحة (١٦ - ٢٠) والجزء الرابع، صفحة (١٨٢).

٧٦ - ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، صفحة (٥ و١٣ - ٢٥)، وقارب : ابن فرحون ، التبصرة ، الجز الثاني، صفحة (١٠٤) ، وعلاء الدين الطرابلسي ، معين الحكام ، صفحة (١٦٤).

٧٧ – Lord Simond, Quoted In: H.L.A Hart, Liberty and Morality, London, ١٩٦٩, P.g

٧٨ - **إنّ جلّ التفصيلات التي ذكرناها** في **هذا البحث** مما **يتصل بالنظام الجنائي الإسلامي مأخوذة أصلا من كتابينا "** في **أصول النظام الجنائي الإسلامي " و Punishment In Islamic Law، السابق الإشارة إليهما.**

ومن إقامة الشهادة لله أن أذكر أن كثيرا من هذه الآراء تضمنته رسالتنا للدكتوراه: The Therory of Punishment In Islamic Law, University of London, ١٩٧٢ التى أعدت تحت إشراف الأستاذ كولسون نفسه، وقد كان بالغ الإنصاف من نفسه ، فلم يطلب إلي تغيير حرف واحد في الرسالة ، ولم يعترض على رأي مما يخالف رأيه وينقض نظرياته، وهذه مزية يجب أن تحسب له فى ميزان العلم والاشتغال به وبخاصة إذا ما قيس بغيره من دارسي الإسلام وحضارته من المستشرقين وأضرا م.

٧٩ - "التعارض" صفحة (٩١ و ١٠٠ و ١٠٣ - ١٠٤)، و"التاريخ" صفحة (٢٩٨ - ٢٩٩).

المستشرقون ومنهجهم في دراسة التاريخ الإسلامي [١]

(١) هذا البحث مأخوذ بتصرف من مقال الدكتور/محمد بن عبود ، منهجية الاستشراق في دراسة التاريخ الإسلامي.

إن مسألة المنهج التي طبقها المستشرقون في دراسا م للتاريخ الإسلامي منذ منتصف القرن التاسع عشر، مسألة تتسم بأهمية نادرة لأسباب عدة :

- **أولاً**: إ ا مسألة تستحوذ على اهتمام الدارس الغربي والشرقي كليهما، المهتمين بدراسة الاستشراق.

ويجدر بنا أن نؤكد أنه على الرغم من أننا نجد الدارس المستغرب يهتم ذه المسألة من زاوية معينة، وهي بالتحديد كيف عالج الغرب قضية الشرق وإلى أي مدى يتلاءم الأخير(الشرق) مع الإطار الأيديولوجي (العقدي) الغربي، فالدارس الشرقي - والدارس المسلم - يهتم اهتماماً أساسياً بالمسألة من أجل هدف آخر وهو بالتحديد لماذا نظر الغرب إلى الشرق تلك النظرة التي تتسم بالكثير من التشويه والتحامل[١].

كما أن الجوانب الإيجابية للعديد من الكتب التي ألفها مستشرقون بارزون في مختلف فروع المعرفة تشكل عطاءً إيجابيا، أما الجوانب السلبية للاستشراق ومن هم وراء تلك الحركة ، تزيد جلاء يوماً بعد يوم نتيجة لما تم من دراسات في الآونة الأخيرة [٢].

- **ثانياً** : إن مسألة المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي أمر مشوق إزاء دخول المنهجية في العلوم الاجتماعية بصفة عامة ، وفي مجال التاريخ بصفة خاصة ، فالأسئلة الفلسفية مثل ما التاريخ والأسئلة التاريخية من قبيل كيف ينبغي أن نكتب التاريخ وما

الأغراض التي ينبغي أن نكتبه من أجلها - مثل هذه الأسئلة وتلك - تقع في صميم دراسة التاريخ الإسلامي بالدرجة نفسها التي هي في صلب سائر الدراسات التاريخية.

- **ثالثا** : إن منهجية المستشرقين مهمة بالنسبة للتاريخ الإسلامي إذ أ ا تمس موضوعا دقيقا هو طبيعة التاريخ الإسلامي وجوهره، ومن ثم فقد أثرت على الطريقة التي كون المسلمون ا صورة لأنفسهم في سياق تاريخهم ، والسؤال الذي يثير حساسية أكبر هو كيف حاول المستشرقون أن يؤثروا على مجرى التطورات في العالم الإسلامي عن طريق تطوير موضوعات ونظريات وفروض عديدة ، تتصل بالتاريخ الإسلامي التي برغم احتفاظها بالمظهر الأكاديمي تخفي في كثير من الأحيان دوافع وأهداف كامنة ترجع إلى الهيمنة عل العالم الإسلامي والشرق بعامة عن طريق الاعتماد القوي على النشاطات التبشيرية والاستعمارية والأمبريالية.

مشكلات المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية:

١ - طبيعة الموضوع:

واجهت الدراسة الراهنة للمنهجية والتاريخ الإسلامي بين المستشرقين مشكلات عديدة، فهناك على سبيل المثال، مشكلة الاصطلاحات فلقد تغير نمط المنهجية الذي طبقه المستشرقون على مجال التاريخ الإسلامي بشكل هائل منذ منتصف القرن التاسع عشر لعدد من الأسباب المعقدة.

ويعزى ذلك التغيير الأساسي إلى ذلك التغيير الجذري الذي طرأ على نوعية التاريخ الإسلامي الذي أخرجه المستشرقون وطبقوا عليه مختلف طرق المعالجة والبحث . ومن ناحية أخرى ، نجد أن الأخير قد تطور لأن مستشرقي القرن الماضي كانوا يختلفون أساسا - اختلافا غير جذري - عن خلفهم.

وأخيراً، نجد أن التطور الذي أحدثه المستشرقون - أو ربما الثورة - وكتابتهم التاريخية في مجال التاريخ الإسلامي قد تعرضت لتغيرات ثورية لأن الخلفية البيئية الفكرية التي نشأت فيها قد طرأ عليها تغيير كبير ولا سيما إبان فترة ما بعد الحرب العالمية فقد تأثر تطور المستشرقين بالاتجاهات الجديدة التي نشأت في العلوم

الاجتماعية كما تأثرت ا كذلك كتابا م التاريخية، بصورة ملحوظة إلى حد كبير [٣]. ومهما يكن من أمر ، نجد أن الطريق الذي سيتخذه المستشرقون في المستقبل لا يتسم بالوضوح التام لأن هذه العملية لا تزال تتعرض لسلسلة من التغييرات [٤] وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أن بعض الاتجاهات التي ظهرت في توجيه الاستشراق في الماضي وحديثا تدل - فيما يبدو- على ذلك الاتجاه الذي تخيره المستشرقون، ونجد العديد من الدراسات التي أجريت عل هذه الظاهرة التي تحظى بنصيب أكبر من الأهمية ولا سيما كتاب " الاستشراق " لادوارد سعيد، قد حللت عدداً من الملامح البارزة لهذه الحركة في الماضي وبذلك أتاحت الفرصة للتنبؤ بالاتجاهات المستقبلية[٥] .

وموضوع منهجية الاستشراق في التاريخ الإسلامي موضوع معقد للغاية لأن الاصطلاحات التي نحن بصددها مائعة إلى حد ما من نواح كثيرة نظراً لخضوعها لمختلف التفسيرات. ومن ثم فلم يكن قصدنا في هذا المقال أن نعالج هذا الموضوع معالجة مستوفاة. ولنبدأ فنقول إن الاستشراق ظاهرة معقدة بالنسبة للدارس نظرا للتغييرات المختلفة ولا سيما تلك التي حدثت إبان القرنين التاسع عشر والعشرين حيث بلغت هذه الظاهرة أعلى مراحل تطورها. وبوسعنا أن نرجع سمة التعقيد تلك إلى عدة أسباب مثل تزايد عدد التقاليد الوطنية التي أسهمت في عملية الاستشراق. (كالبريطانية والفرنسية والألمانية والإيطالية) والبعد المتنوع المتعدد لهذه التقاليد وما تدخل في صنع هذه التقاليد من علوم مختلفة، أو مختلف القوى الاجتماعية والسياسية والعديد من التيارات الفكرية التي مارست ضغوطا خارجية على أبرز المستشرقين عبر فترات زمنية مختلفة [٦] .

وكذلك تنوعت أساليب المعالجة - المداخل - وطرقها التي طبقها الدارسون المستشرقون على الدراسات الإسلامية من حيث الزمان والمكان . ونتيجة لذلك سوف نركز على جوانب بعينها من المنهجية الغربية وتطبيقا ا على التاريخ الإسلامي ، ونحذف جوانب أخرى في الوقت نفسه نظراً لتعدد مجالات هذه المنهجية وتطبيقها على علوم كثيرة بحيث يمكن بطريقة أو بأخرى أن يضمها إطار التاريخ الإسلامي ، ونظرا لاتساع رقعة الأقاليم وامتداد فترة الزمن التي يشملها التاريخ

الإسلامي كما يدرسه المستشرقون. ولذلك نجد أن الاصطلاح "التاريخ الإسلامي" وهو موضوع دراسة كثير من المستشرقين، يكتنفه الغموض، فإذا فحصنا المؤلفات التاريخية التي كتبها المستشرقون عن الإسلام والتاريخ الإسلامي، وجدنا أ ا تعكس الشمولية التي تتسم ا اهتماما م ، وما تتسم به نظر م إلى التاريخ الإسلامي من تغير مستمر، ولذلك نجد أن المنهجية التي طبقوها على التاريخ الإسلامي تتميز بنوع معين من الاتساق من ناحية كما تتميز بالتنوع الشديد من ناحية أخرى، وتبرز الاتساق في جلاء تام على المستوى الفني، بالنظر إلى تشابه طرق البحث ووسائله في الغرب بالنسبة للملامح الرئيسية العامة، وكذلك على المستوى الذي يتعلق بالموضوعات، نظراً إلى ما يتسم به بحث التاريخ الإسلامي من صفة التكامل نتيجة اتصال المستشرقين بعضهم ببعض وتعاو م فى العمل على الرغم من اختلاف جنسيا م. ومن ناحية أخرى نجد الاختلافات تنشأ عن اختلاف الفترات والجوانب التاريخية التي شدت اهتمام مختلف المستشرقين لأنه من الجلي الواضح استحالة معالجة المناطق الجغرافية المختلفة التي يشملها العالم الإسلامي أو حتى معالجة المناطق نفسها عبر فترات زمنية مختلفة. وثمة اختلافات كذلك نشأت عن اختلاف طرق المعالجة والخلفيات الفلسفية التي تميز المستشرق الفرد أو مجموعات المستشرقين. فإذا كانت لدينا هذه العوائق فهل من سبيل إلى الحديث عن منهجية غربية في التاريخ الإسلامي؟

إن أية دراسة للمنهجية الغربية وتطبيقها على التاريخ الإسلامي مآلها إلى الفشل منذ البداية.

فالمدى الجغرافي الشاسع الذي يفهم من اصطلاح غربي لا تكاد تغطيه دراسة واحدة. أضف إلى ذلك مشكلة اللغات العديدة التي يستخدمها مختلف المستشرقين ، فالدارس الذي يعرف العربية والإنجليزية والأسبانية والفرنسية يتمتع بميزة كبرى ولكن هذه الميزة أمر نسبي إذ أن أية محاولة يقوم ا خارج نطاق هذا ا ال اللغوي مكتوب عليها الفشل. ولا يمكن أن نغفل مؤلفات المستشرقين الألمان نظراً لدورهم القيادي في تطوير الدراسات الإسلامية في الغرب. وثمة عقبة أخرى وهي عدم إمكانية تناول مؤلفات المستشرقين الروس إلا من خلال الترجمة، وهم الذين نشطوا في دراسة التاريخ الإسلامي، نظراً لقر م من الإمبراطورية العثمانية، ثم البلاد

الإسلامية مثل تركيا، ويمكن أن نضيف إليهم الإيطاليين وا ـريين والهولنديين وسائر المؤلفات الهامة عن التاريخ الإسلامي. ومن الأمور التي تدعو لتثبيط الهمة، ما في التراجم من عيوب ونقص إذا ما قارناها بالمؤلفات الأصلية.

وإزاء هذه الصعوبات هل ينبغي أن نكتفي بدراسة منهجية الدارسين المستغربين في التاريخ الإسلامي؟ والرد على هذا السؤال قطعاً بالنفي بشرط أن تكون الأهداف أقل تواضعاً مما قد يوحي به الموضوع على ما يبدو. وبوسع المرء أن يحاول أن يركز على الاتجاهات العامة في المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي دون ادعاء نفاد الموضوع.

وبوسعنا أن نحاول البحث عن أساليب ووسائل فنية مختلفة وكذلك عن طرق المعالجة الأكثر اتساعا لمختلف المناطق والمشكلات في التاريخ الإسلامي. ونجد أن الحوافز التي تدفع مختلف مجموعات المستشرقين تستحق التركيز عليها في كثير من الأحيان. فطبيعة الأسئلة التي أثارها كل مستشرق عل حدة أوكل مجموعة منهم تعكس المنهجيات التي تميز مجموعات أو مدارس بعينها من مدارس المستشرقين.

ومهما يكن من أمر فلن يفحص هذا المقال هذه الأسئلة بحثاً متعمقاً، برغم أنه سيمس بعضاً منها. وبرغم ذلك فنحن نرجو أن نحاول إثارة أسئلة تستطيع بعث التعمق في التفكير في هذا الموضوع وتشجيع القيام بدراسات أكثر تخصصاً، غرضها خلق مواقف تتسم بروح النقد والواقعية بين المثقفين لا المسلمين والعرب فحسب بل أيضا بين الدارسين غير المسلمين كذلك. لقد ظل المستشرقون أمداً طويلا يكتبون لجمهورهم الغربي فحسب. وينبغي ألا يرد الدارس المسلم والعربي على هذا بأن يذهب إلى النقيض الآخر، بل عليه بدلا من ذلك أن يتوخى جمهوراً أكثر اتساعا وشمولا.

وأخيراً ثمة عدد من المسائل التي تتصل اتصالا غير مباشر بوضوح المنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية، ولن يبحثها هذا المقال نظراً لضيق المكان وما تخيرناه للبحث من جوانب الموضوع. فمثلا قد يكون من المفيد للغاية بالنسبة للوصول إلى فهم أفضل للمنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي أن نقدم ملخصاً عاماً لأصول طرق المعالجة المختلفة وسما ا. وبوسع المرء أن يعثر عليها بالبحث عن الدوافع التاريخية

والأيديولوجية التي أدت إلى دراسة التاريخ الإسلامي في الغرب. وينبغي أن نثير هذه الأسئلة:

في أي نوع من الخلفية التاريخية بدأ التاريخ الإسلامي في الغرب يتطور بشكل جدي؟

ما العوامل العامة التي كان لها أكبر الآثار مباشرة على تطورها ؟

ما طبيعة العلاقة بين المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي والخلفية التاريخية التي تطورت في إطارها؟

وإلى أي مدى شكلت هذه الخلفية الاتجاهات العامة والأساليب والطرائق التي استخدمت في معالجة التاريخ الإسلامي؟

وهل كان من الممكن أن تختلف هذه الطرائق في حالة إتاحة ظروف أخرى مختلفة؟

ومهما يكن من أمر، وبدلاً من فحص القوى الباعثة على حركة الاستشراق ومنهجيتها، يحاول هذا المقال ببساطة أن يقوم ويركز على تطور التاريخ الإسلامي باعتباره علماً من العلوم وأن يقدم الطرق المستخدمة في إطار هذا العلم أو بعضاً من ملامحها البارزة في الوقت الحاضر ويركز عليها بما في ذلك بعض الإشارات إلى خلفيتها والقوى الباعثة عليها بعامة دون معالجة تلك الأخيرة بتفصيل كثير فبينما نشير إلى عديد من المستشرقين على سبيل توضيح النقاط المختلفة فنحن قد عزمنا على التركيز بصفة خاصة على لويس ماسينون، وميجويل آسن بالاسيوس.

٢- تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي:

إن تصنيف المنهجية الغربية للقرن التاسع عشر والعشرين في التاريخ الإسلامي أمر عسير ومهمة شاقة قد لا يمكن تحقيقها على نحو يمكن قبوله عالمياً بسبب ما يتميز به كل مستشرق من خواص عديدة وتباين المميزات التي تكون ا موعة نفسها من المستشرقين والتناقض الذي يميزها في كثير من الأحيان. فعلى سبيل المثال، بينما نجد اثنين من المستشرقين يعتنقان المبادئ نفسها السياسية نجد أحدهما يفضل أن يكون مدخله إلى الإسلام والتاريخ الإسلامي مدخلاً عاماً فينسج نسيجاً نظرياً كاملاً من عديد من الجوانب المعقدة بينما نجد الآخر يعالج أموراً بعينها في إطار الإسلام بأن

يتخصص فيها بالذات. فإذا أخذنا مثلاً ثلاثة من المستشرقين، وجدنا الأول والثاني قد يتفقان على تفسير الفترة الأموية في تاريخ العرب على نحو يختلف كلية عن المستشرق الثالث بينما نجد الأول والثالث قد يتفقان على التفسير العام مثلاً للعصر العباس على نحو قد لا يقبله المستشرق الثاني وفي هذا المثال نجد أن المستشرق الثاني يتفق مع تفسير الأول للعصر الأموي بينما نجد الثاني والثالث يختلفان في كلا الموضوعين.

والمستشرقون الذين نضعهم في تصنيف واحد من ناحية العقيدة الدينية، قد يقدمون تفسيرات تختلف عن المستشرقين الذين ينتمون إلى اتجاهات أيديولوجية مناقضة؟ اختلافا يفوق الاختلاف، مع بني جلد م من أتباع الدين نفسه. ولكي نسوق مثالاً حياً فإن التفسير السوسيولوجي (الاجتماعي) لسيرة النبي - السيرة في مؤلف وات "محمد في مكة " و"محمد في المدينة"[٧] - تتفق، من هذه الناحية، مع التفسير المادي الذي ساقه ماكسيم رودينسون الماركسي في كتابه "محمد" [٨] اتفاقاً يفوق ذلك الاتفاق بينه وبين تفسيرات سواه من المستشرقين المسيحيين الذين ركزوا على عوامل أخرى مثل سيطرة فكرة يوم القيامة على النبي (ولاسيما كازانوفا) [٩] وسيطرة فكرة الإله الواحد أو سيطرة "مشكلته المرضية" على نحو ما فعل دانكان بلاك ماكدونالد[١٠]. ومن ناحية أخرى ، نجد أن طريقة معالجة ماكدونالد المرضية أمر يقبله رودينسون بينما نجد من ينتمي إلى دينه نفسه و. م . وات يرفض الفكرة نفسها ومن الناحية السياسية برغم هذا ، نجد الأخير يسارياً بينما الأولين غير يساريين.

إن المدى الشاسع لعلم الدراسات الإسلامية وتفريعاته العديدة الراهنة لتسهم في جعل مهمة تصنيف المنهجيات التي طبقها المستشرقون إلى مجموعات مختلفة مهمة صعبة وعسيرة إذ إن المتخصصين في فروع بعينها قد يتفقون مع مستشرقين بعينهم في تفانيهم في بعض الدراسات وقد يتفقون مع مجموعة أخرى من المستشرقين في دراسات أخرى . فطبيعة الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي التي تتضمن تداخل علوم كثيرة يعتمد بعضها على بعض، ويستمد بعضها من بعض، إلى جانب ضرورة أن يتخصص المستشرق في نطاق عدد محدود من الفروع لا يبرحها

(فالدراسات الإسلامية ذات مدى شاسع وشامل للغاية)، هذه الطبيعة أدت إلى نماذج التخصصات عند مختلف المستشرقين. فعلى سبيل المثال، إذا افترضنا وجود ثلاثة من المستشرقين - نجد أن الأول قد يتفق مع الثاني في كونه متخصصاً في علم اللغة (فيلولوجيا) وكونه فيلسوفاً ، وقد يتفق مع الثالث في كونه أيديولوجيا ومؤرخا، ولكنه قد لا يكون له ما للثاني من دراية وخبرة في مجال علم الاجتماع والأدب أو ما للثالث من خبرة بالتشريع . ومثال آخر، نجد أن الثاني والثالث قد يتفقان في بعض ا الات دون غيرها. كما نجد بين المستشرقين في علوم متماثلة من هم متفوقون على غيرهم في جلاء ووضوح في بعض ا الات أو متخصصين في جوانب مختلفة لذات التفريع . فلو نظرنا إلى المستشرقين إجمالا ، واعتبرنا كيف يتفقون في عديد من التخصصات ويختلفون في سواها ومستويا م واتجاها م المختلفة في مجالات دراستهم ، لاتضح لنا أية محاولة للتصنيف المنهجي الشامل عبث وهراء.

ما هو إذن مصير تصنيف المنهجية الغربية في التاريخ الإسلامي؟ أليس من سبيل سوى أن ندرس الطرق التي يتبعها كل مستشرق على حدة؟ فإذا سلمنا بمدى التعقيد الذي يتصف به هذا التصنيف لوجدنا أنه من الممكن لنا أن نحدد الخطوط العريضة العامة، والملامح السائدة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية، والخطوة التالية يمكن أن تكون لتوضيح أهميتها عن طريق الإشارة إلى نخبة من المستشرقين ممن ينظر إليهم باعتبارهم ممثلين للحركة الأكثر اتساعا للاستشراق والمنهجية الغربية.

وقد تكون دراسة السمات العامة للمنهجية الغربية من العوامل المشجعة، فطرق البحث والتحليل التاريخي التي يستخدمها جميع المستشرقين طرق علمية، إلى درجة معينة . ومهما يكن من أمر، فإننا نجد أن حياد الطرق العلمية قد يؤدي إلى استخدامها أو إساءة استخدامها من قبل المستشرقين على نحو يختلف ويتناقض في كثير من الأحيان . ومن ثم نجد أن ذات الطرق تستخدم للوصول إلى غايات مختلفة وأغراض متباينة .

وقد يعتبر التحديد الجغرافي ، برغم اتساع الرقعة الجغرافية، صفة مشتركة بين جميع المستشرقين الذين ينتمون إلى الحضارة نفسها التي تجمع بينهم إلى حد ما بغض النظر عن عقبات مثل الاختلاف في اللغة والخلفيات القومية . وبوسعنا أن نضيف

صفة مشتركة أخرى وهي التيارات الفلسفية التي تسود الغرب. وأهم ما في الموضوع، حين مناقشة طريقة للمعالجة الشاملة للمنهجية الغربية في الدراسات الإسلامية، أن نذكر تلك الصلة الوثيقة التي جمعت المستشرقين وكثير من زملائهم بغض النظر عن عقبات اللغة، والمسافات، والتخصصات المختلفة أو المتناقضة.

وينعكس تأثر المستشرقين بعضهم ببعض في جلاء ووضوح في منهجيا م بغض النظر عن تبيان اتجاها م ومناحيهم. وفي اية الأمر نجد أن المستشرقين جمعت بينهم مصالح مشتركة إما شخصية أو جماعية .

ثانياً: التاريخ الإسلامي في سياق الدراسات الإسلامية :

خاصية الطابع التنظيمي المتداخل بين مختلف العلوم في مجال الدراسات الإسلامية: مثل التاريخ الإسلامي :

إن طبيعة التداخل بين مختلف العلوم في مجال الدراسات الإسلامية هي نتيجة لتباين الخلفيات الثقافية لدى المستشرقين. واليوم تتسم الدراسات الإسلامية بسمة عامة وهي التداخل بين العلوم المختلفة كنتيجة لدرجة التخصص المحدودة في فروعها المختلفة المتباينة، ونظراً لأن معظم الدراسات التي يجريها المستشرقون تميل إلى تداخل العديد من ا الات كما تتسم أعمالهم بالسطحية نسبياً على وجه العموم على مستوى كل مجال على حدة. ومهما يكن من أمر، فإن خاصية التداخل بين مختلف العلوم تثري هذا العلم ككل . وتزداد هذه الاتجاهات قوة نظرا لما تستطيعه مختلف الفروع من إسهام وتنشيط بعضها بعضا .

وطريقة المعالجة التي تتسم بالتعميم هي نتيجة مباشرة لما يضطر إليه المستشرقون من جمع للعلوم المتعددة في إطار دراسات شاملة عن الإسلام كان من الممكن أن تتم على نحو مثالي لو أ ا وزعت على الفروع المستقلة المتخصصة. كما أن المستشرقين ذوو ملكات تشمل أنظمة مختلفة داخل إطار كفاء م المهنية مما يؤدى حتماً إلى تفضيلهم وتفوقهم في بعض العلوم التي يدرسو ا. ومعنى تفوقهم النسبي هذا في بعض الجوانب داخل إطار الدراسات الإسلامية. أ م متخلفون في علوم أخرى برغم أنه في كثير من الأحيان يصعب إماطة اللثام عنها داخل إطار السياق الذي تداخلت فيه العلوم وعلى سبيل المثال، نجد أن بعض الدراسات في علوم إسلامية بعينها قد لا

يكون لها هدف في حد ذا ا، بيد أ ا يمكن أن تجرى لإكمال تلك العلوم التي يهتم ا المستشرق أكثر من سواها. فالأولى، أن تكون وسيلة في الوقت الذي كان من الممكن أن تصير هدفا في حد ذا ا.

ويمكننا توضيح تلك الملامح المتداخلة في الدراسات الإسلامية بدراسة الموضوعات التي تعكس في الوقت نفسه العديد من جوانب الإسلام ونسوق نموذجاً للموضوعات المتعددة الشائعة عند المستشرقين الغربيين هو الأصول التاريخية للإسلام ونجد أن هذا الموضوع به من المرونة ما يتيح فرصة الاختيار بين مجموعة من المداخل المتعددة والتفسيرات ومن ثم يصبح، من المحتم اللجوء إلى جوانب مختلفة للأخذ منها على سبيل الاستعارة .

ويعدّ أثر الأديان والأفكار والحضارات المختلفة... الخ على الإسلام موضوعاً مألوفاً في مؤلفات المستشرقين الغربيين التي قاموا ا كي تلائم العديد من الافتراضات. واشتقت المسوغات من عديد من فروع المعرفة بما فيها الفقه، والفكر الإسلامي، والأدب العربي... الخ ويشير التأثير إلى وجود اتصال وإننا لنجد أن منشأ الجدل حول ما قيل عن تأثيرات على الإسلام ليس وجود هذا الاتصال بل هو بالأحرى طبيعة ذلك الاتصال فالإسلام هو حقاً ذروة ما وصلت إليه رسالة التوحيد الموحى به إلى البشرية من خلال الأنبياء عبر العصور وفق سياق كل فترة من الفترات، إلى أن أرسل في النهاية خاتم الأنبياء محمد. ومن ثم نجد أن جوهر رسالا م ينبع من المصدر نفسه على الرغم من تنوع تعليما م ولغا م وكتبهم والطرق التي اتخذوها لتحقيق تلك الرسالة. والإسلام يتطابق مع رسالات الأنبياء الكتابيين ويشاركهم في محاولة رفع مستوى الإنسان روحيا وباعتباره إنسانا، وكما يتطابق مع روع عقائدهم ويناد ي بأنه يستمد الوحي ويواصل الخلاص الدنيوي والديني للبشر عن طريق التوحيد. وهذا على أية حال هو التصور الذي لدى المسلمين لدينهم على الرغم من أن تصورا م تختلف عن دينهم اختلافا كاملا من وجهة نظر كثير من الدارسين والمثقفين ذوى الخلفية غير الإسلامية. وبتعبير آخر يرى المستشرقون الإسلام - على سبيل المثال - وفي كثير من الأحيان بطريقة لا يكاد المسلمون يعترفون ا. والأمثلة على ذلك عديدة، ولكن معالجتها في تفصيل ستؤدى إلى

انصرافنا عن المسائل الأساسية التي يهتم ا هذا البحث وتفضي بنا إلى بحث مسائل مثل الدوافع وراء تلك التشويهات ومن المهم في سياق نقاشنا أن نعي أن المسلمين لا ينكرون الصلة بين دينهم وسائر الأديان والثقافات ولكنهم يختلفون مع المستشرقين إزاء طبيعة هذه الصلة، بينما نجد المستشرقين يختلفون عن المسلمين في أن لديهم أهدافا بعينها هي في كثير من الأحيان خارج الإطار الأكاديمي، الذي يضعون فيه مؤلفا م، وتكون فيه ا تمعات الإسلامية في أغلب الأحيان هي الضحايا.

ويحاول المستشرقون الغربيون، بوجه عام، أن يروا الصلة بين شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام وبين الإسلام على شكل علاقة مباشرة بين السبب والنتيجة. أما طرق المعالجة العلمانية اللادينية وتنوع العناصر التي قابلها النبي فإ ا تبعث على البحث عن تلك التأثيرات في مصادر متنوعة، وعن طريق ألوان متباينة من العلوم.

ومن ناحية التأثيرات على نمو الإسلام نجد أن من بين المميزات الشائعة للمستشرقين الغربيين أ م يميلون لدراسة الإسلام باعتباره إفرازا لحضارات ليست إسلامية وبعضهم يجرد الإسلام من أية سمات إبداعية أو أصيلة ويجعل هذه الصفات حكرا على حضارات قديمة مثل الإغريقية والرومانية والصينية .

وثمة شذاذ قلائل (شواذ) لهذه القاعدة من أمثال جورج سارتون من جامعة هارفارد الذي تبنى الاتجاه المعاكس في تفسيره للتأثير من زاويته المعينة بصفته مؤرخا للعلوم العربية. فنجد أن ثمة تبايناً أساسياً بين ما انتهى إليه سارتون وما انتهى إليه المستشرقون الآخرون. فبينما نجده يسلم بأن التجديدات العربية للرياضيات الجديدة وعلم المثلثات الجديد تقوم أساساً على مصادر سانسكريتيه وإغريقية نجده ينحني باللائمة على من يقلل من شأن مزايا العرب ويكن لهم الضغينة، هؤلاء الشذاذ يعودون إلى المعارضة قائلين إن من يأخذ من مصادر كثيرة يكاد لا يفضل من يأخذ من مصدر واحد [١١].

وخلص سارتون إلى النتيجة التالية:

"وفي الحالتين المذكورتين عاليه فإن الرياضيين العرب لم يستنسخوا من المصادر الإغريقية والسنسكريتية صورة طبق الأصل، فإن ذلك لو حدث لكان ذلك عبثاً وهراء، ولكنهم جمعوا بين الحضارتين وطمعوا الأفكار الإغريقية بالأفكار الهندية

فإن لم تكن هذه (الإنجازات) ابتكارات، فليس ثمة ابتكارات في العلم إذن. إن الابتكار العلمي في الحقيقة بر ما هو إلا نسيج موحد من خيوط متفرقة، وربط عقد جديدة، فليس ثمة اختراعات تظهر من عدم [١٢].

وعلى وجه العموم، برغم ذلك، نجد أن دراسات الإسلام والتاريخ الإسلامي في الغرب تبدأ في كثير من الأحيان بالافتراض التقليدي أن الإسلام يتكون من ألوان مختلفة من التأثيرات الأجنبية التي لو دققت فسوف تفسر لنا ذلك السر الغامض الذي ينسبه الغربيون إلى الإسلام.

ويظهر هذا الاتجاه بدرجة متفاوتة في ثنايا مؤلفات أغلب المستشرقين، بغض النظر عن فروع تخصصهم. ومن ثم جاءت الآراء التي تقول بأن الفقه مستمد من القانون الروماني[١٣]، وأن الإسلام باعتباره ديناً عربياً ما هو إلا لون جديد يجمع بين اليهودية والمسيحية[١٤] أو أن الحضارة الإسلامية في أوج تطورها هي شكل من أشكال الحضارة الهيلينية[١٥]، إن مسألة التأثيرات المختلفة على الإسلام من المسائل التي أدلى فيها كل مستشرق بدلوه فجاءت الآراء كثيرة. فإذا ما قارنا بين جولد زيهر وهور جرونجي وكيف أن كلا منهما كان يسعى لتدقيق مختلف التأثيرات التاريخية على الإسلام فإن ذلك سوف يلقي بعض الضوء على هذه الاختلافات ولقد بحث جولد زيهر عن العلاقة بين الإسلام وسائر التيارات وخلص إلى: أن الإسلام قد تأثر بالفرس والبوذيين...الخ، واهتم بيكر وهورجرونجي (وغيرهم كثير) بتبيان التأثيرات المسيحية على الإسلام. وامتدت رقعة البحث من شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام إلى التأثيرات على الصوفية والأفلاطونية الجديدة والفكر الهيليني . ودون أن نستشهد بأقوال معينه لا نجد هذا المنحى ظاهرا إلا في عناوين الكتب فقط وعلى سبيل المثال : كتاب لويس ماسينيون " الدعامات (الروابط) السبع في الإسلام والمسيحية " وكتاب دانكان بلاك ماكدونالد " الموقف الجديد بين الإسلام والمسيحية " أو كتاب سى اتش بيكر" المسيحية والإسلام " وقد التزم ماسينون هذا النهج في التفكير في دراسته التي استغرقت عمره كله عن الحلاج كما نجد أن ميجويل آسن بلاسيوس يوجه دراسته عن " التأثيرات المسيحية على المفكرين الأندلسيين".

وهناك بعض الأعمال من قبيل " الإسلام والمسيحية " وهي تبين لنا في جلاء المحتوى والاتجاه الذي نجده بالكتاب. ومهما يكن من أمر، يجب أن نؤكد بكل دقة ونزاهة أن الدارسين - من أمثال ماسينيون وبلاسيوس - استطاعوا أن يرتفعوا بأعمالهم فوق أغلب زملائهم المعاصرين لهم وأن يمدوا الدراسات الإسلامية بإسهام من أكثر الإسهامات التي تنم عن عمق دراسي وأصالة على الرغم من وقوعهم تحت تأثير ما قد نسميه الروح الاستعمارية (التي سادت) في عصرهم، والتحاملات التي درج عليها المستشرقون وقد شكلوا جزءا لا يتجزأ منها. وإجمالاً فمهما يكن من أمر فقد صور الإسلام بمثابة كرة من الثلج تنحدر عبر العصور فتزداد بالتدرج نموا وحجما كلما زاد ما يعلق ا من التيارات الفكرية الخارجية التي تقابلها في مختلف أرجاء الإمبراطورية الإسلامية .

وثمة موضوع شائق آخر في الاستشراق الغربي وهو" أسباب وآثار التوسع الأول للإسلام" فلقد كان المستشرقون يرجعون أسباب ذلك التوسع السريع المبكر للإسلام إلى ذلك الجانب الحركي (الديناميكي) للإسلام كدين جديد وبسيط وكذلك إلى روح الاعتداء التي كانت سمة من سمات البدو من الأعراب ، والانحلال الاجتماعي (الذي كانت تعاني منه) ا تمعات التي قبلت الإسلام وكفاءة التنظيم للخلافة الإسلامية، والانفجار السكاني (الديموغرافي) في شبه الجزيرة العربية، وتفوق الأسلحة التي كان الأعراب يستخدمو ا والصفات النادرة التي اتسم ا القادة المسلمون، وما كان يسود الجيوش الإسلامية من حالة نفسية، أو العوامل التاريخية التي استمرت تعمل منذ وقت طويل (مثل عواقب الصراع بين الإمبراطوريات الساسانية والبيزنطية أو عدم الاستقرار الداخلي لمملكة القوط في أسبانيا).

وكانت تطرح هذه الأسئلة بالنسبة لأي العوامل التي كانت أكثر أهمية في حسم المحصلة النهائية للتوسع الإسلامي. وعلى الرغم من ذلك، فهب أن بعض ظروف أخرى من غير الإسلام كانت السبب في ذلك، فلماذا لم تحدث هذه الظاهرة قبل مجيء الإسلام ؟ وإلى أي حد إذن تكمن أهمية الإسلام في تحديد هذه الظاهرة السريعة المفاجئة والتي قد لا يبدو لها تفسير أكان من الممكن أن تحدث تلك الظاهرة دون الإسلام ؟ ويمكننا أن نصف تطور هذا الموضوع في الاستشراق الغربي في الوقت

ذاته بأنه لاهوتي واجتماعي وسياسي وديموجرافي وتقني تكنولوجي واقتصادي واستراتيجي وعسكري ونفسي وفي آخر الأمر تاريخي.

ويلزم لعلاج هذا النمط من المسائل التاريخية أن نتخذ منهجا يستخدم مدخلا ذا فروع متداخلة للمعرفة بطبيعة الأمر.

وعلى الرغم من ذلك فلا بد أن نؤكد أن البعد الديني لانتشار الإسلام قد أهمل إهمالا شديداً نظراً للأبعاد اللادينية التي اتخذها الاستشراق الغربي على وجه العموم. فعلى سبيل المثال، إذا ما قارنا المستشرق الذي يدرس التاريخ بسواه من المؤرخين المحترفين، وجدنا أنه يتحتم عليه أن يتعلم الكثير، ومن ثم كان كتاب ليفي بروفينسال "تاريخ المسلمين في أسبانيا" برغم إسهامه المؤكد في فترة تاريخية لا تزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة من نواح عديدة - ينعكس كعمل تاريخي جاء لدى أبرز مؤرخي الثورة الصناعية في بريطانيا. ولا ريب في ذلك إذ أن بعض الافتراضات التي تظهر في مؤلف ليفي بروفينسال، مطعون في صحتها بالنسبة لفترات بعينها - ومرفوضة بالكامل بالنسبة لفترات أخرى(١٦) تلك الافتراضات من قبيل سيطرة القبلية باعتبارها قوة ذات حركة ديناميكية اجتماعية في الأندلس (وكانت هذه الفكرة) مقبولة بالفعل في وقت من الأوقات كحقيقة لا تنازع عن تاريخ الأندلس عموماً، كما أن الدراسات الغربية في الفقه لا تدنو في عمقها من المؤلفات المتخصصة في القانون الإنجليزي العام، أو حتى تلك المؤلفات في القانون الدولي المعاصر وهو فرع أقل (اتساعاً وتشعباً) فبينما يدرس المستشرقون الفقه لأسباب لا تتصل في كثير من الأحيان بالشريعة، نجد الدارسين الغربيين للقانون الإنجليزي العام قد ابتكروا مجالا للتخصص يتسم بالتحديد والوضوح.

وتتضح هذه السطحية النسبية في الدراسات الإسلامية على كل مستويات المعرفة. فالمستشرقون الذين يدرسون الإسلام كثيراً ما يعبرون عن عاطفة قوية تتخلل جهودهم ولكن على الرغم من تفوقهم الفني العام على معاصريهم من المسلمين ، نجد أن ثمة من يبزو م من بين الدارسين الات تتعلق بالعالم الغربي . ومما يدل على تخلف الدراسات الإسلامية بالمقارنة بسائر العلوم في الغرب أن هذه الدراسات الإسلامية قد أثرت على سائر العلوم في القليل النادر ، بينما نجد أن العكس هو

الصحيح وهذا الأمر صحيح بنوع خاص حين نعتبر أن الدراسات الإسلامية ظلت على الدوام مرتبطة بالعلوم الاجتماعية - التي هي جزء لا يتجزأ منها أو امتداد لها - في الجامعات الغربية . ويزداد هذا الارتباط جلاء حين نعتبر المواقف المختلفة تجاه الاستشراق والعلوم الاجتماعية ، وبينما نجد أن بعض الدارسين ينظرون إلى الاستشراق كعلم مهم ، نجد آخرين يعتبرون أن هذا العلم قد زال بالفعل واختفى تماما . وليس ثمة مثل تلك المواقف بالنسبة للعلوم الاجتماعية التي لا تفتأ تكتشف آفاقا جديدة وحدوداً مستحدثة.

وبعد أن أشرت إلى الدراسات الإسلامية في الغرب كعلم من العلوم يجب على المرء، برغم ذلك، أن يعيد مراجعة هذا القول، وأن يحدد ماذا يقصد من هذا الاصطلاح (١٧) فالدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية تعتبر في العادة دراسة نطاقية تقع في التصنيف نفسه الذي يضم كذلك الدراسات الصينية، مما يثير مسألة إمكانية اعتبار الدراسة النطاقية هذه كعلم كالجغرافيا أو علم الاجتماع أو التاريخ.

ونظراً لاتساع المدى الذي تتسم به الدراسات النطاقية في محتواها فليس في وسع تلك الدراسات بالجامعات الغربية أن تصل إلى مستوى التخصص على الإطلاق، ذلك المستوى الذي تحقق فيما يقبله الناس عامة على أنه العلوم. ومن ناحية أخرى، نجد أن الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية، يمكن أن تعتبر انعكاساً شاملاً لعديد من العلوم في جامعات الدول الإسلامية أو العربية.

ويمكن أن نقارن بين الدراسات الإسلامية بالجامعات الأوروبية والدراسات الأوروبية بالجامعات الإسلامية أو العربية. وكي نوضح هذه المقارنة نضرب مثلاً أكثر تحديداً، دراسة اللغة العربية كلغة أجنبية في جامعة فرنسية يمكن مقارنتها بدراسة اللغة الفرنسية في جامعة تونسية أو مغربية، مع وجود فارق وحيد هو أن الفرنسية لغة هيمنة في المغرب، بينما العربية في فرنسا هي بالفعل لغة ميتة باستثناء معاهد تعليم بعينها؟ حاول أن تستعمل العربية في فرنسا والفرنسية في المغرب فإن فعلت ذلك اكتشفت عدم جدوى التجربة الأولى ونفع التجربة الثانية.

ويتصل ـذا الموضوع أن نعرف هل يشكل قصر الدراسات الإسلامية على أقسام بعينها في الجامعات الغربية عيباً في البنية والهيكل يؤثر على تطور هذا العلم تأثيراً

سلبياً. فإذا وافق المرء على أن الدراسات الإسلامية في الغرب ما هي إلا انعكاس للعلوم المحددة تحديداً واضحاً في الجامعات الإسلامية، فهل ينبغي على المرء أن يمضي في النظر إلى الدراسات الإسلامية كعلم من العلوم على الإطلاق؟ ولربما كان من الممكن اعتبار الدراسات الإسلامية بالجامعات الغربية علما شاملاً وعاماً.

وعلى الرغم من ذلك فإننا نجد أن المقارنة لا تتسم بالعدل الكامل على اعتبار أن الدراسات الإسلامية قد أدخلت إلى الجامعات الغربية إلى حد كبير بعد منتصف القرن التاسع عشر، بينما يرجع وجود تلك العلوم إلى زمن إقامة تلك المؤسسات. ولم يكن يجول في الحسبان خلال أوائل هذا القرن حقيقة أن الدراسات الإسلامية تؤثر تأثيراً قوياً على أقسام بعينها ضمن أشهر الجامعات الغربية . ونجد أن الدراسات الإسلامية في تماسكها في صورة تفريعات عديدة تشير إلى أن الطريق مفتوح أمام تحقيق النجاح . ونجد كذلك أن كل فرع من فروع الدراسات الإسلامية يحتاج إلى مزيد من التطوير.

ونجد أن العقبات العديدة تتراوح من تطوير المنهجيات المقبولة تطويراً أكاديمياً كي توائم دراسات الجوانب المختلفة للإسلام والتاريخ الإسلامي، إلى مراجعة المخطوطات وتصنيفها وغيرها من المصادر الأساسية الأولى . وعلى أية حال فعلى الرغم من ذلك فإن ذات الجهد المطلوب للتغلب على تلك الصعوبات، يجعل من التحدي أمراً أكثر إثارة. ولسوف يؤدى اطراد التطوير الأكاديمي للعلوم المعنية عن الإسلام إلى القضاء على تعسفا م داخل الإطار العام. وعلاوة على ذلك فإننا نجد أن هذا الأمر سوف يسهم في إنضاج طرق المعالجة والتفسيرات الأكثر تخصصاً مما يتيح قدرا أكبر من التنوع وإحياء المنهجيات الغربية في الدراسات الإسلامية.

إن ما يحول دون نجاح إدخال كثير من العلوم في إطار الدراسات الإسلامية هو أنه يتحتم ملء فراغ كبير، وترجع الحيرة إلى ضرورة الاختيار بين قبول أسئلة لم يتم الرد عليها، أو الرد بردود ناقصة إذ إن المستشرقين برغم نقص كفاء م يميلون إلى مد رقعة إسهاما م إلى الأسئلة التي تتطلب رداً عاجلاً ولكنها ليست في مقدورهم. ومهما يكن من أمر، فيجب ألا نفهم من ذلك أن هذا هو الاتجاه العام. إن ما يجب علينا التركيز عليه هو أن بعض المستشرقين بعينهم كانوا يميلون إلى المبالغة في مد

رقعة جهودهم بأن تعدوا حدودهم التخصصية المختلفة، وأن ذلك قد يتم تحت حجاب من كثرة العلوم المتداخلة في نسيج الدراسات الإسلامية، وإن مزيداً من التخصص سوف يؤدي إلى إسهام إيجابي في حل هذه المسألة، فالمغالاة في التخصص قد يتمخض عنها احتمال العزلة الفكرية الذي قد يؤدي بدوره إلى خطر الركود. ومهما يكن من أمر، فإننا نجد أن اتصال مختلف العلوم بعضها ببعض سوف يتفادى السطحية بالضرورة، ولا يعني ذلك بأي حال من الأحوال أن ننكر القيمة الإيجابية لمنهج تداخل العلوم في الدراسات. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا المنهج لابد من توجيهه، بل تشجيعه باتخاذ مواقف جديدة تجاه الإسلام والتاريخ الإسلامي، وذلك بوحي من الصفوة الصاعدة من جيل المثقفين في الدول العربية والإسلامية (١٨) .

التاريخ الإسلامي :العلم ومميزاته وأوجه النقص فيه:

ثمة صلة وثيقة بين السؤالين : ما التاريخ الإسلامي ؟وما التاريخ ؟

فعلم التاريخ كما تدرسه الجامعات الغربية فرع من فروع العلوم الاجتماعية، وثمة علاقة مباشرة بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية إذ نجد أن كليهما قد تطورا في ظل المعاهد الغربية للتعليم العالي وإذا التزمنا جانب الحياد والموضوعية استحال علينا أن نجد رداً على السؤال: ما التاريخ: أو ما التاريخ الإسلامي؟ لأن التصورات عن التاريخ تختلف مع اكتشاف مصادر جديدة ومع ظهور دراسات تاريخية جديدة، أضف إلى ذلك أن المؤرخين هم الذين يصوغون التاريخ، ومن ثم نجد أن التاريخ يتغير بحيث يساير مع التغيرات التي تؤثر على مختلف أنماط المؤرخين عبر الفترات المختلفة. ومن ناحية أخرى نجد أن علم التاريخ الإسلامي قد تغير بصورة جذرية، لأن المستشرقين قد تطوروا وفق المتغيرات التي أثرت على التغيير الذي طرأ على الاستشراق .

ومهما يكن من أمر فإن التاريخ الإسلامي هو أساساً فرع من فروع الدراسات الإسلامية، ومن ثم ظل وثيق الصلة بغيره من مجالات الدراسات الإسلامية، ولا سيما ا الات الدينية كالتشريع الإسلامي (الفقه) والتصوف الإسلامي (الصوفية) ... الخ .

ولقد واصل مستشرقون ذوو خلفيات متينة فى فقه اللغة واللاهوت دراستهم للتاريخ الإسلامي، ومن ثم نجده وقد بدا عليه أثر المنهجية التي جلبوها . ويدل اصطلاح " التاريخ الإسلامي " على تاريخ دين واتباع هذا الدين بقدر ما يدل عل تاريخ مناطق جغرافية بعينها.

وعلى النقيض من ذلك، نجد أن علم التاريخ بالجامعات الغربية هو فرع من فروع المعرفة العلمية التي تتسم بالعلمانية المحضة، وأن تطور التاريخ في إطار العلوم الاجتماعية قد أدى به في اية الأمر إلى أن يصبح علماً مختلفاً تمام الاختلاف عن التاريخ الإسلامي، فبينما من الممكن أن نجد مؤرخين غربيين ممن يعكسون كل مدرسة من مدارس الفكر الفلسفي تجريبيين كانوا أم تاريخيين، وبينما نجد التخصص مقسما إلى فترات ونطاقات زمنية كالقرون الوسطى أو الحديثة نجد أن المستشرقين الذين يقومون بدراسة التاريخ الإسلامي يتميزون بمعيار آخر يختلف تماماً عن ذلك المعيار، والفرق الجوهري بين المؤرخين الغربيين الذين يكتبون عن التاريخ الأوروبي، والمستشرقين هو أن الأوائل يقومون بدراسة تاريخهم هم بينما نجد الأواخر يدرسون تاريخ الآخرين.

ومهما يكن من أمر، فإن العلاقة بين الاستشراق والعلوم الاجتماعية هي علاقة متينة للغاية، ونجد أن المستشرقين قد زادوا من اعتمادهم على تلك الوسائل والطرق المأخوذة عن العلوم الاجتماعية في دراسا م عن الشرق. حقاً لقد صار التاريخ الإسلامي جزءاً من العلوم الاجتماعية ولاسيما الدراسات التي أجريت في الفترات الأخيرة عن العالم الإسلامي. وعلى سبيل المثال، الدراسات التي قام ا العلماء الأمريكان المتخصصون في المغرب في مجال الدراسات الأنثروبولوجية أو الحضرية، بما في ذلك مؤلفات مثل كتاب كينيث براون " شعب صالي التقاليد والتغير في مدينة مراكشية (مغربية) ١٨٣٠- ١٩٣، مانشيستر ١٩٧٦ [١٩] أو كتاب جانيت أبولغد (الرباط والتفرقة الحضرية في المغرب ، برينستون ١٩٦٨ [٢٠] وهما كتابان من العسير أن يشملهما التصنيف ضمن الكتب التي ألفها المستشرقون بينما الكاتبان من العلماء الغربيين.

وعلى الرغم من ذلك نجد أن تغيير مسار التاريخ الإسلامي لن يتم إلا عن طريق الجيل الجديد من العلماء العرب والمسلمين الذين تلقوا تدريبا جامعياً غربياً، وذلك لن يتأتى بالإسهام الفعال في تاريخ بلادهم من وجهة نظر مختلفة فحسب ومن "منطلقات" جديدة، لو استعرضنا الاصطلاح الذي يستخدمه إدوارد سعيد، ولكن لأن مستشرقي المستقبل لن يكون في وسعهم أن يدرسوا التاريخ الإسلامي وفي نفوسهم ذلك النوع من التحامل الذي يميز شطراً كبيراً من حركة (الاستشراق)٠ أضف إلى ذلك أن العلوم الاجتماعية، قد ربطت بين العلماء المستشرقين والمستغربين برباط وثيق، ويرجع الفضل في ذلك إلى وسائل الاتصال الحديثة، وإلى تطور نظام لطرق البحث يقبله الطرفان، وستظل النتائج التي يتوصلون إليها مختلفة، بيد أن ذلك الرباط الوثيق ليس من شأنه سوى إفادة الطرفين، ومن المحتمل أن يتأثر علم التاريخ الإسلامي بصورة مباشرة بذلك، باعتباره فرعا من فروع الدراسات الإسلامية ولا ريب أن الطرق البدائية التي يستخدمها شطر كبير من المستشرقين في التاريخ الإسلامي؟ سوف يحل محلها طرق أخرى ومداخل أكثر تطوراً وملاءمة وتنفيذاً مستمدة من العلوم الاجتماعية إلى حد ما ولكنها أساساً نتيجة دراسات أعمق للتاريخ الإسلامي من خلال مصادر.

ويكاد يكون من غير الممكن أن نشير إلى طريقة للمعالجة أو إلى عدد محدود من الطرق في التاريخ الإسلامي لا لأن طرق معالجة التاريخ الإسلامي متعددة فحسب، ولكن لأن طابع الشمول الذي يتميز به التاريخ الإسلامي يجعل من المستحيل فعلا أن نكون تصوراً تاريخياً للتاريخ الإسلامي يضم كل ملامحه وأبعاده المتعددة، وعلى سبيل المثال، نجد أنه لا مناص من وجود اختلاف بين تصورنا لتاريخ المغرب وتاريخ شبه القارة الهندية، على الرغم من أن كلا الإقليميين يدخلان ضمن الحدود الجغرافية للعالم الإسلامي، فدخول الإسلام إلى المغرب والهند ظاهرتان مختلفتان برغم أ ما يتشا ان من حيث قبول الدين الجديد، ويرجع ذلك الاختلاف إلى اختلاف الثقافات والحضارات التي ينتمي إليها الناس في المغرب والهند ، فالموضوعات المتعددة التي عالجها المؤرخون الفرنسيون في الفترة الاستعمارية بشأن اللغز الذي افترضوا وجوده في عملية قبول البربر للإسلام [٢١] هذه الموضوعات تختلف عن تلك

الموضوعات التي ترتبط بقبول الإسلام عند ا تمع الآسيوي وا تمعات الآسيوية في الهند. فلقد اختلفت الظروف تمام الاختلاف من حيث البيئة، والقوى والعوامل وثمة مثال آخر لمقارنة الخدمات في إطار ا الات المختلفة للعالم الإسلامي وهو ما صار إليه الأمر من سيادة للسنة أو الشيعة بل لمختلف أنواع الفلسفة الدينية أومن أحكام القانون في إطار التفريعات الأكبر نفسها.

وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا المقال سيحاول أن يؤكد على ضرورة أن تدخل أكبر عدد ممكن من فروع المعرفة في إبراز تصور تاريخي للتاريخ الإسلامي يعكس بصدق مدى التعقيد الذي تتسم به الحقيقة التاريخية التي يريد المؤرخ أن يتفهمها ويحللها بعكسها أو يعيد إخراجها.

ولا ريب في وجود وحدة تلفت النظر في إطار ذلك التنوع الذي نجده في التاريخ الإسلامي، ويتضح ذلك عند معالجة الاتجاهات العامة للتاريخ الإسلامي، بيد أ ا تبرز واضحة جلية إذا ما تفحصنا الأبعاد الكثيرة للمجتمع الإسلامي، والفكر الإسلامي والثقافة الإسلامية والدين الإسلامي، أو حينما نتتبع الاتجاهات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي سادت تاريخ البلاد الإسلامية. ومن ثم نجد أن تاريخ الصوفية أو المالكية لا ينحصر في فترة زمنية معينة أو مكان بذاته.

ويؤدى بنا الطابع الشمولي الذي يتميز به التاريخ الإسلامي إلى أن نتساءل عن ماهية التاريخ وعن حدود التاريخ الإسلامي ومميزاته الأساسية، وما هي الأهداف التي يرمي إليها مؤرخ التاريخ الإسلامي؟ وهل ينجزها ؟ .

فالدراسات التي تتعلق بموضوعات مثل البيئة الاجتماعية في ا تمعات والحركات الإسلامية، وتيارات الفكر، والنظم والظواهر الإسلامية، كل هذه دراسات تاريخية لأ ا أساساً تتعلق بالماضي، بيد أ ا تختلف اختلافاً جذرياً عن الموضوعات التي تعتبر في حكم العادة موضوعات تاريخية، من حيث أن الأولى تعتمد اعتماداً كبيراً على علوم أخرى ضمن العلوم الاجتماعية. ومن ثم نجد أن طرق المعالجة لتاريخ الفكر والنظم والحركات الإسلامية تختلف عن طرق المعالجة التي يتطلبها التاريخ السياسي أو الاقتصادي. ومن المهم أن نؤكد في إطار الدراسات الإسلامية. أن دراسات البنية

أو النظم الاجتماعية تكون جزءاً لا يتجزأ من التاريخ الإسلامي، برغم أن المؤرخين السياسيين بالمعنى الضيق للكلمة لن يقبلوا مثل هذا التركيز من الناحية التاريخية.

وعلى الرغم من ذلك نجد أنه إذا كان من المهم أن نقبل هذه العلوم الاجتماعية باعتبارها علوماً تاريخية تكميلية ، فلا يقل عن ذلك أهمية أن نحتفظ بالقواعد الجوهرية التي تتيح لعلم التاريخ قوته وتميزه عن سواه من العلوم (وعلى سبيل المثال الاستخدام الصحيح للمصادر والمخطوطات الأولية والثانوية...الخ) ومن ثم فمن المهم أن نحافظ على التوازن بين الاعتماد على العلوم التاريخية التكميلية دون التأثير على الملامح الجوهرية للتاريخ باعتباره علماً من العلوم. ولقد ميزت هذه العملية التاريخ الإسلامي باعتباره فرعاً من فروع الدراسات الإسلامية، كما قام المؤرخون الأقحاح بتوجيه النقد إلى الاعتماد في التاريخ الإسلامي على علوم ليست تاريخية.

ومع ذلك فإننا نجد هذه المسألة إحدى نقاط القوة في الدراسات الإسلامية ، إذ أ ا وهي تعتمد على مثل هذا العدد الكبير من العلوم الإسلامية تثري التاريخ الإسلامي وتوسع من رقعة البحث وتتيح فرصاً أكبر بكثير لاكتشاف اتجاهات وظواهر تاريخية جديدة. أضف إلى ذلك، أن حقيقة التاريخ الإسلامي تكون ذه الطريقة قد تم التعبير عنها على مثل هذا النحو من الكمال والحيوية في علم التاريخ الإسلامي، إذ يتم اكتشاف مجالات، ونسب وأعماق أكثر في أثناء ذلك. فإذا ما وسعنا مجال تصورنا للتاريخ الإسلامي، وجدناه يكتسب قدراً أكبر من التعقيد، وبرغم ذلك ، فالمؤلفات المتخصصة عن جوانب بعينها من التاريخ الإسلامي ، لا يمكن أن تتوقف عن كو ا ضرورة من الضروريات ، ولا يمكن أن تقترب من الحقيقة التاريخية للإسلام أو تاريخ الشعوب الإسلامية إلا إذا مزجنا بين هذه الدراسات المتخصصة وبين تلك الدراسات الأكثر شمولاً.

إن مسالة كيفية معالجة التاريخ ربما قد وجدت الحل إلى حد ما متمثلا في الطريقة التي نظر الناس ا إليها فعلا في الماضي ولا نجد ما يدل على قيام خلاف بين المستشرقين على مسألة هل التاريخ الإسلامي علم مستقل بذاته، على النحو الذي اختلف فيه المؤرخون حول مسألة هل التاريخ علم مستقل أم ينبغي أن يكون جزءاً من سائر العلوم الاجتماعية ؟ حيث انقسموا إلى قسمين أحدهما يعتقد أن التاريخ لا

ينبغي له إلا أن يكون جزءاً من العلوم الاجتماعية كالأنثروبولوجيا، وقسم يشعر بأن التاريخ برغم اشتراكه مع غيره من العلوم؟ بوسعه - بل ينبغي له - أن يظل علماً مستقلاً ذا سمات مميزة وقد يكون ثمة تفسيران أساسيان لذلك الأمر، أولهما أن المستشرقين ذوو خلفيات تباينية من علم اللغة إلى الفلسفة واللاهوت. ولا يسعنا في كثير من الأحيان أن نميز المستشرقين ذوى الخلفية التاريخية المحضة عن سواهم من المستشرقين ولكي نكون عمليين في التعبير عن أفكارنا نقول إن مصالح المستشرقين الذين يدرسون التاريخ الإسلامي لا يهددها سائر المستشرقين.

وثانيها أن المستشرقين كثيراً ما يحتاجون إلى الاشتراك معاً بغض النظر عن مسألة تخصصهم في التاريخ الإسلامي أوفي سوى ذلك من جوانب الدراسات الإسلامية ، لا لأ م قلة من ناحية العدد فحسب، ولكن لأن طبيعة التاريخ الإسلامي أوثق ارتباطاً بالإسلام "كدين". وهذا على نقيض المستشرقين الغربيين الذين يتخصصون في التاريخ ويستطيعون أن يطبقوا طرائق للمعالجة تتسم بالعلمانية المحضة على مجالات معينة من التاريخ الأوروبي حيث أدى انفصال الدولة عن الكنيسة إلى انتصار التاريخ العلماني. وفي سياق التاريخ الإسلامي نجد أن النتيجة الوحيدة لانفصال الأبعاد العلمانية عن الدينية هو تشويه التاريخ كما حدث فعلا في كتابات الكثير من المستشرقين . وما قصدنا هنا أن نبحث هذه المسألة بالتفصيل، ولكننا نريد فقط أن نلحظ الصلة الوثيقة بين الدين من ناحية، وا تمع والاقتصاد والسياسة من ناحية أخرى ، باعتبار كل ذلك أجزاء لا تتجزأ من التاريخ الإسلامي ، ولقد تأثرت بذلك أعمال أغلبية المستشرقين - وهو أمر له ما يسوغه - بما في ذلك أعمال بالاسيوس وماسيجنون اللذين سنناقشهما في القسم الثاني من هذا المقال. وبرغم ذلك فإن غيرهما من المستشرقين الأكثر حداثة قد أكدوا على أهمية البعد الديني في التاريخ الإسلامي مع اعتمادهم على أحدث طرق المعالجة للعلوم الاجتماعية. ومهما يكن من أمر ، فبينما نجد مستشرقين بعينهم يدرسون البعد الديني كما يفهمه المسلمون قبل أن يوجه أولئك المستشرقون نقدهم وحكمهم ، نجد آخرين يفعلون ذلك وهم يرمون في اية الأمر إلى تحقير شأنه وتشويه حقيقته. ونسوق لتوضيح ذلك مثالين من المستشرقين البريطانيين المعاصرين ، فوليم مونتجومري وبرنارد لويس كلاهما من

ذوى المكانة بين العلماء باعتراف الكثيرين من زملائهم الأوربيين. وكلاهما درس جوانب معينة من التاريخ الإسلامي وكلاهما غزير الإنتاج بشكل يندر وجوده في مجال الدراسات الإسلامية. وكلاهما درس البعد الديني من التاريخ الإسلامي، ومع ذلك نجد أن كلا منهما قد فعل ذلك بطريقة تختلف اختلافاً جذرياً عن الأخرى. ومن ثم فقد صدر الحكم عليهما مختلفاً من قبل العلماء المسلمين المعاصرين.

وعلى الرغم من أن كتاب " وات "، " محمد في مكة " و" محمد في المدينة " هو كتاب يستند ويستلهم معلوماته بشكل رئيسي من المستشرقين البريطانيين والأوروبيين في القرن التاسع عشر من جولد زيهر إلى موير، وعلى الرغم من أن نتائج بعينها تتعلق بالنبي لا تختلف اختلافاً جوهرياً عن تلك التي توصل إليها سائر المستشرقين، نجد عمله يحظى بالتقدير الكبير بين العلماء المسلمين مما يدل على أن المستشرق لا يلزمه أن يتحول إلى الإسلام كي يصير معروفاً عند العالم الإسلامي عالماً جاداً. ومع ذلك نجد " وات " ينتقد الإسلام باعتباره عالماً مسيحياً عقلانياً، وهو ينتقد زملاءه كذلك بتصور مساو، يعكس قدراً معيناً من عدم التحيز والمحاباة، مهما كانت نسبية. فهو يحترم آراء المسلمين دون أن يقبلها، ومن ثم يحترمه المسلمون دون أن يشاركوه آراءه النقدية بالضرورة ، فأي تقدير أفضل من توجيه الدعوة إليه لحضور مؤتمر يعقد في باكستان عن سيرة النبي ، وهو شرف عظيم لا يحلم به برنارد لويس . وعلى النقيض من ذلك نجد أن برنارد لويس صهيوني متطرف نوعاً ما يدعو إلى العنف لتحقيق أهداف الصهيونية فى حماس وتعصب ، ومعرفته بالتاريخ الإسلامي يقصد ا فى اية الأمر خدمة أهدافه السياسية. ومن ثم نجد منجزاته العلمية ملوثة بأهدافه السياسية وموقفه تجاه التاريخ الإسلامي والمسلمين بعامة من حيث ما تتسم به تلك الأهداف من عنف وتحامل، على المنوال نفسه تقريباً الذي سار عليه بعض سلفه في حركة الاستشراق ممن كانوا أقل شهرة منه، إن المرء يتساءل هل يرجع هجومه العنيف على كتاب " إدوارد سعيد " الاستشراق " إلى تلك الصدمة التي أحسها حين اكتشف صورته هو متمثلة في الجوانب السلبية للاستشراق والتي أماط سعيد عنها اللثام في كثير من النبوغ والعبقرية؟

وأخيراً فيكاد يكون من غير الممكن مناقشة طرق المعالجة والمنهجيات في الدراسات الإسلامية دون أن نرجع إلى مسألة تتسم في كثير من الأحيان بالتميع والنسبية برغم حيويتها، ألا وهي مسألة الموضوعية وعدم التحيز بالنسبة للمؤرخين المستشرقين الذين قاموا بدراسة التاريخ الإسلامي، وليس هذا هو مجال بحث العوامل الخارجية المتعددة التي ميزت كتابات المستشرقين ، ومع ذلك فمن الضروري أن نشير بإيجاز إلى الملامح الأساسية لتلك العوامل التي أثرت على المستشرقين بعامة، إذ أ ا قد أثرت كذلك على منهجيا م في التاريخ الإسلامي. وعلى سبيل المثال، نجد أن نورمان دانيال قد تتبع تطور صورة الشرق عند الأوروبيين باعتبارها محصلة للتوسع التجاري الأوروبي في الشرق الأوسط خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر [٢٢] . وقد قدم كاتب البحث في مقال له أثر الاستعمار والروح التبشيرية واليهودية على الاستشراق عن طريق فحص النصوص التي كتبها أبرز المستشرقين في القرن التاسع عشر والعشرين [٢٣]. ولكن كتاب إدوارد سعيد "الاستشراق" هو أحدث وأعمق تحليل للقوى التاريخية التي تقف وراء تطور فكرة الشرق ، مقدمة إياها في صورة حديثة ، متناقضة مع الشرق الحقيقي ، عن طريق بحث تفصيلي لكتابات أصدق المستشرقين تمثيلا [٢٤] . ونجد أن هذا العمل المهم الذي خطه قلم عالم مستشرق ، قد حظي باستحسان عظيم وتعليق كثير في جميع أنحاء العالم، بيد أنه أثار كذلك غضب وسخط مستشرقين بعينهم يمضون في غيهم متصورين الشرق صورة ثابتة من نتاج خيالهم يقصدون ا المستهلك الغربي ، مفترضين أن القارئ الشرقي غير جدير بتقدير علمهم ، وأقل قدرة على توجيه النقد إليه [٢٥] . أما مسألة الموضوعية في كتابات المستشرقين فتتعرض من أجل ذلك للتحدي الجاد في إطار الدوافع السياسية والأيديولوجية التي حفزت على تقدم الاستشراق الغربي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.

وعلاوة على ذلك ، نجد المستشرقين في كثير من الأحيان يحكمون على الإسلام والتاريخ الإسلامي معتمدين على قيمهم ومقاييسهم الثقافية الخاصة، بدلاً من اعتمادهم على المصادر التاريخية ، وبوسع المرء أن ينتقد الإنتاج الأدبي لهذه الحركة معتمداً على المقاييس والطرائق التي يزعمون تمثيلها والتي ينتمون إليها. ولقد أمكن

تطور البعد الموضوعي للاستشراق لأ م كانوا يكتبون لجمهور غربي دون أن يخضعوا في ذلك للنقد وأمكنهم دون وازع أو محاسب أو مقوم أن يؤلفوا النظريات " العلمية " التي لا أساس لها من الصحة على الإطلاق ، ومن ثم نجد أمثلة كثيرة للنظريات التاريخية التي تقوم على بنية هرمية ، وسلسلة من المستشرقين يرددون ويطورون النظريات نفسها القائمة على ما كتبه المستشرقون من قبل. ونجد أن هذا الصمت أو عدم الاكتراث من جانب العلماء الشرقيين هو عامل مهم للغاية يفسر لنا لماذا تمكن المستشرقون من إطلاق العنان لتحاملهم لمثل هذه الفترة الزمنية الطويلة . لقد جعلوا أنفسهم في م لة القاضي ، لأن " قرارا م " كانت موجهة إلى جمهور غربي يفتقر إلى التكوين الفكري اللازم لتقييم أعمالهم ونقدها كما يفتقر إلى الطرق والحجج اللازمة لدحض نظريا م وافتراضا م ونتائجهم. وأسوأ ما في الأمر جميعاً أن المستشرقين سايروا في كثير من الأحيان تقاليد معينة حيث يمدون الجمهور الغربي بما يتوقع منهم أن يمدوه به، وهكذا ظل مجتمع الاستهلاك الغربي أمداً طويلاً يستهلك الإنتاج الأدبي للاستشراق ، وبالطريقة نفسها التي كان يستهلك ا السلع الأخرى - تقريبا - وبذلك نجد أن عدداً لا بأس به من المستشرقين قد مضوا في غيهم لا يلوون على شيء فهم لذلك يضربون على غير هدى ، إذ لم يجدوا المقارعة من جانب نخبة المفكرين الشرقيين الصامتة ، من ناحية ، ومن جانب نخبة الغربيين الذين تنقصهم الدراية الكافية بالموضوع أو الاكتراث به والاهتمام بشأنه من ناحية أخرى . بل إن الأسوأ أن نجد كثيرا من المستشرقين وقد بنوا مواقفهم على الموقف العام للاستشراق دون نقد أو تمحيص كدليل عل كماله أو باعتباره أمراً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على الرغم من أن الدراسات النقدية الحديثة لهذه الحركة قد زلزلت بدرجة كبيرة البرج العاجي الذي يعيشون فيه . وهذا يفسر لنا الدهشة التي تنتاب المستشرقين والصدمة التي تصيبهم ورد الفعل العنيف لديهم إزاء الأعمال التي توجه قدراً أكبر من النقد إلى الحركة الاستشراقية. ومن ناحية أخرى، نجد أن الموقف السلبي لمستشرقين بعينهم تجاه النقد الموضوعي الذي وجهه إدوارد سعيد وغيره يدل على أن تلك السلالة من المستشرقين بمعناها الكلاسيكي قد تبدلت ، بيد أ ا لم تنقض عن آخرها .

وهذه الملاحظات العامة عن بعض الجوانب الموضوعية للاستشراق لا تعني أن جميع المستشرقين لا يتسمون بالموضوعية ، بل على العكس من ذلك، نجد أن بعض المستشرقين البارزين قد ضربوا بسهم كبير في الدراسات الإسلامية والتاريخ الإسلامي وأقاموا علامات على الطريق في مجال البحث العلمي بما في ذلك الدراسات في سائر العلوم الاجتماعية ووجهوا الأجيال اللاحقة من المستشرقين. فهناك ثلاثة من العمالقة من ضمنهم السيد هاميلتون جيب ، ولويس ماسينون وميجويل آسن بلاسيوس ، وعلى سبيل المثال ، يمكن للمرء أن يرفض آراءهم السياسية الشخصية (موقف بلاسيوس السياسي كان مؤيداً لفرانكو وضد الجمهورية) أويدين أنظمتهم السياسية (ماسينون كان مستعمراً نشطاً يؤمن بالسياسة الاستعمارية للمارشال ليوتي في المغرب ، وعمل على تنفيذها لتأييد سياسته "البربرية" في مراكش بعد أن وجد ما يسوغها من الناحية الفكرية ليس هذا فحسب، بل بتأييد الاستراتيجية الفرنسية لدمج المغرب مع فرنسا) وبرغم ذلك فنحن نجد أن ما أسسوا به من مؤلفات علمية أعمال ممتازة باعتبارها أعمالاً أصيلة قد تحررت إلى حد كبير من آرائهم السياسية وبتعبير آخر ، فإن بلاسيوس لم يتأثر على أي نحو كاف بحركة فرانكو الفاشيستية في دراسته للأصول الإسلامية " للكوميديا الالهية ولقد تعرض ماسينون للنقد من جانب العلماء المسلمين "لأنه ابتدع " خرافة الحلاج " ولأنه حول الحاوي إلى شهيد [٢٦] بيد أننا - مهما بلغت درجة اختلافنا مع ماسينون بشأن تاريخية شخصية الحلاج كما نراها في كتابه - فإن كتابه هذا الأخير يبرز باعتباره دراسة مثالية للصوفية ، ونظراً لما يتميز به من صرامة عريقة من الناحية المنهجية واستنفاد لببليوغرافيا هائلة ودراسة وتحليل عميق للمصادر التاريخية . ومن الجلي الواضح أن ليس كل المستشرقين قد فشلوا في عرض آرائهم الفلسفية خلال أعمالهم التاريخية، فالدراسة الممتازة التي كتبها ليفي بروفنيسال " تاريخ المسلمين في أسبانيا " تبرز أمامنا باعتبارها خير دراسة لعصر بني أمية في الأندلس، حتى في الوقت الذي تعكس فيه بجلاء ووضوح أثر الاستعمار على المؤرخين التاريخيين للفترة الاستعمارية . وفي حقيقة الأمر، نجد أن ليفي بروفنيسال - ومن ورائه غيره من المستشرقين الفرنسيين - كان يعكس ما توصل إليه المؤرخون الفرنسيون

الاستعماريون للمغرب في تاريخه للأندلس ولا سيما نظرية الصراع القبلي بين العرب والبربر باعتبار ذلك قوة اجتماعية أساسية في التاريخ، وبرغم ذلك فإننا نجد في حالة ماسيفون وبلاسيوس أن مستواهما العلمي قد وصل شأواً بعيداً من الكمال وأن نظريا ما قد أثرت على زملائهما المعاصرين لهما تأثيراً قوياً بحيث يمكننا أن نعتبرهما مسئولين عن تكيف الدراسات الإسلامية في تطورها الذي حدث بفرنسا وأسبانيا على التوالي ، وأ ما قد أثرا على هذا العلم في المغرب بشكل بارز خلال النصف الأول من القرن العشرين. وفي الوقت الذي نجدهما كليهما مدفوعين لدراسة الطوائف والأحزاب في التاريخ الإسلامي، نجدهما قد اكتسبا نظير ذلك معرفة عميقة بالإسلام كدين وبالتاريخ الإسلامي على وجه العموم حتى غدت دراسا ما وهي تقوم على طرق بحث ثابتة في ذات الوقت الذي نجدها فيه موجهة إلى وجهات بعينها. وفي آخر الأمر ، نجد أن كليهما قد أكدا على البعد الديني من التاريخ الإسلامي وحاولا أن يفهما ذلك البعد في إطاره التاريخي . ونجد أن كليهما وهما لم يعتنقا الدين الإسلامي يكنان للإسلام احتراماً عميقاً يندر وجوده بين مؤرخي جيلهم . ولقد حاولا أن يتوصلا إلى فهم أفضل لحضار ما الغربية عن طريق دراسا ما للإسلام التي ربطها كل منهما بالمسيحية ولقد فهم كل من ماسينون وبلاسيوس ذلك. وهما يؤكدان البعد الديني للتاريخ الإسلامي أو سواه من الفروع التي درساها في إطار هذا العلم ، فهما يتسمان بعمق أكبر إذ أ ما على خلاف المستشرقين الذين طبقوا النماذج التاريخية الغربية على التاريخ الإسلامي فإننا نجد ماسينون وبلاسيوس في الوقت الذي هما فيه على علم كامل بالنماذج الغربية وركون إليها إلى حد بعيد. نجدهما قد بعدا عنها عن طريق إجراء دراسة دقيقة للمصادر التاريخية الإسلامية ومن ثم نجدهما يخرجان دراسات على أسس صلبة من العسير دحضها حتى على من يعارضو ا كما حدث مع أولئك الذين عارضوا دراسة بلاسيوس عن أصول " الكوميديا الإلهية ".

المدخل الشامل والمدخل المتخصص (طريقة المعالجة الشاملة أو المتخصصة):

يهتم هذا المقال بالمقارنة بين مدخلين هما المدخل الشامل - الذي يمثله في ناحية ما (آرنولد توينبي) - إذ يعتبر تاريخ العالم كلاً واحداً ذا تفريعات من حضارات

وثقافات، والمدخل المتخصص الذي يقوم على التحليل العميق الات بعينها كما فعل برتراند راسل حيين عالج دراسات في موضوعات بعينها متنوعة بدءاً بالزواج إلى ا تمع الصناعي والأيديولوجيات والحرية والمنطق الرياضي وحرب فيتنام . وتقتصر المقارنة الحالية على مجال الدراسات الإسلامية منذ منتصف القرن التاسع عشر ، وهذه الدراسات الخاصة بالإسلام يمكن أن نميزها عن غيرها من الدراسات بموضوعا ا المختلفة التي تختارها أو تعطيها الأولوية جماعات من المستشرقين، فجاءت اتجاها م ومواقفهم نحو الموضوعات الأقل شأناً في قضايا الإسلام مسايرة ما اتخذته تلك الجماعات المختلفة من موضوعات تتسم بالعمومية أو الشمول.

وليس في إمكاننا بالفعل أن ون من شأن الصعوبة التي يجدها من يحاول تقسيم المستشرقين منهجياً إلى قسمين : أولئك الذين يطبقون المدخل الشامل والذين يطبقون المدخل المتخصص.

إذ أن مستشرقين بعينهم قد طبقوا المدخلين (الطريقتين) في أعمال مختلفة متباينة.

فهل يكون من الممكن القيام ذا التصنيف بالنسبة للأعمال التي أنتجت في التاريخ الإسلامي؟ لقد طبقت مداخل المعالجة الشاملة والمتخصصة في التاريخ الإسلامي مما يمكننا من أن نعتبر هذا التقسيم منعكساً في الأعمال التي أنتجها المستشرقون منذ منتصف القرن التاسع عشر، وبصفة خاصة خلال النصف الأول من القرن العشرين. ومن الممكن أن يغفل هذا التصنيف تواريخ النشر المحددة طالما أن هذه الأعمال قد تمت في الفترة التي تم ا.

ومن العسير أن نعرف (نحدد) بالضبط كلا من المدخلين (هاتين الطريقتين) على نحو يعين حدود كل منهما، ففي بعض الأحيان نجد أن بعض الأعمال يمكن أن تصب في كلا التصنيفين وتحتفظ في الوقت نفسه ببعض المميزات من كل تقسيم على حدة.

ومهما يكن من أمر، فإننا نجد إحدى هاتين الناحيتين هي الغالبة على الدوام في معظم الأعمال. ومن ثم يصبح في مقدورنا أن نضرب مثلاً لكل من التصنيفين بأن نشير إلى أعمال بعينها من التاريخ الإسلامي.

فإذا ما حاولنا أن نشمل كافة فروع الدراسات الإسلامية، نكون بذلك قد غالينا في توسيع رقعة جهدنا لتوضيح المدخلين الشامل والمتخصص، إذ سنصل حينئذ إلى مجالات يصير فيها هذا التقسيم غير ذي موضوع. إن اختيار أحد المدخلين من ا الات مثل التاريخ الإسلامي، أو تطور التقاليد الإسلامية أو تبدل الأفكار الإسلامية، لهو من الأهمية بمكان إذ أن اتخاذ طريقة أو سواها يلمح إلى التركيز على جوانب مختلفة أو موضوعات متباينة واستخدام ألوان شتى من الدوافع المؤثرة، والنظر إلى ذات الظاهرة من زوايا معاكسة أو قل الوصول إلى نتائج متعارضة.

وجاءت طريقة المعالجة الشاملة في مرحلة متأخرة عن ذلك ، إذ نجد أن أول تطور جدي للدراسات الإسلامية خلال القرن التاسع عشر، قد ركز على المصادر الأساسية للإسلام وبالتحديد القرآن والحديث، وأعقبت ذلك دراسات عن الجاهلية أو فترة ما قبل الإسلام ، والفقه .. الخ وهي مجالات يعتبر جولد زيهر رائداً فيها[٢٧] . ومهما يكن من أمر، فإن طرق المعالجة الشاملة قد حققت انتصاراً كبيراً خلال القرن العشرين .

وفي مجال التاريخ الإسلامي، نجد كتاب كارل بروكلمان "تاريخ الشعوب الإسلامية"[٢٨] يشكل عملاً رائداً باعتباره محاولة للنظر إلى التاريخ الإسلامي ككل بغض النظر عما تتمخض عنه تلك العوامل حتماً من فروق شاسعة في الزمان والمكان. ومن الأمثلة الجيدة للطريقة الشاملة في معالجة تاريخ الإسلام من أصوله حتى صدر عصر السلاجقة (١٠٥٥- ١٢٠٠) كتاب صدر حديثاً وهو " العظمة التي كانت تسمى الإسلام " [٢٩] من تأليف وليم مونتجومرى وات. فهو يعكس طرقاً أخرى للمعالجة الشاملة مثل الطريقة التي عالج ا روبرت مانتران فترة بني أمية في كتابه " التوسع الإسلامي " [٣٠]

وتمثل مؤلفات س. اتش. بيكر مثالاً أكثر تقدماً زمنياً عن طريقة المعالجة الشاملة للإسلام. وقد وصف ذلك المدخل واردينبرج على النحو التالي :

" لقد كان بيكر في دراسته ينبعث من رغبته في رؤية بعض ا الات كمثال نوعي لينابيع الحضارة العظيمة " [٣١]

فبيكر ينظر إلى الإسلام كاستمرار للمسيحية والهيلينة ويصف واردينبرج هذا التصور للإسلام فيما يلي :

" إنه الدوران السلبي في عالم إيجابي مؤسس في نور كامل " [٣٢]

ومن ثم نجد أن بيكر ينظر إلى الإسلام نظرة شاملة .

ومهما يكن من أمر، فإننا نجد أن نظرة بعض المستشرقين الآخرين تختلف عن نظرة بيكر إليه على الرغم من أ م قد نظروا إليه النظرة نفسها الشاملة .

ونجد أن مؤلفات السير هاميلتون جيب تتسم بالشمول في المعالجة أساساً، وهو اتجاه نجده واضحا في كتابه " الإسلام إلى أين؟ " [٣٣]

فنجده إذ يهتم اهتماماً عظيماً بالإسلام في أوائل القرن العشرين يركز على القوى المتينة التي تجمع العالم الإسلامي بغض النظر عن تلك القوى التي تميل إلى الإسهام في تفتيته. ويمضي جيب في قوله إلى أبعد من ذلك حين يعتبر العالم الإسلامي وأوروبا شطرين للعالم الغربي [٣٤]، ونجد تفصيلاته التي ساقها لبسط هذا التصور دليلاً على طريقته العامة في المعالجة. " .. إن الإسلام لا يسعه أن ينكر أسسه ثم يعيش ، ولقد رأينا أن الإسلام في أسسه ينتمي إلى ا تمع الغربي الأكبر حجماً ويكون جزءاً منه لا يتجزأ ، إنه تكملة للحضارة الأوروبية وموازنة لها ".

"إن ما يحدث الآن بين أوروبا والإسلام ، إذا نظرنا إليه من أكثر جوانب التاريخ اتساعاً وشمولاً، يمثل عودة إلى التكامل بالنسبة للحضارة الغربية، وهي التي قد تناثرت بطريقة زائفة مصطنعة إبان عصر النهضة ثم هي الآن تؤكد وحد ا من جديد في قوة ساحقة [٣٥]" .

ويمكننا أن نضم إلى قائمة الطرق العامة للمعالجة ما ألفه موريس جوديفروى ديمومبيس ، وجوستاف فون جروينمبوم ، فكتاب جوديفروى ديمومبيس " محمد " [٣٦] الذي كان من الطبيعي أن يقتصر على سيرة النبي يعكس الطريقة الشمولية التي تحراها المؤلف إذ نجده يدرس الخلفية الاجتماعية العامة كذلك، كما يطبع المدخل الشامل كتابات فون جرونيمبوم وينعكس ذلك في كتابه " إسلام العصور الوسطى " [٣٧] .

ونجد مؤلفات ألفها " فيليب حتى " تعكس المنحى الذي نحاه في مجال الطريقة الشمولية ومن بينها كتاب " العرب " و " تاريخ سوريا " و " الإسلام منهج حياة " وعلى الرغم من أنه من أصل لبناني ، فإن في وسعنا أن نضم " حتى " إلى صفوف المستشرقين الغربيين نظراً لارتباطه الوثيق م عن طريق جامعة برنستون . فـ "حتى" يؤمن بالعمومية والشمولية ويرى الإسلام ثقافة قد ربط نفسه ا برباط وثيق عن سواه من المستشرقين .

وينتهج المدخل الشامل أولئك الذين ينوون أن يتناولوا أهم الجوانب المتميزة من بين أوسع نطاق ممكن، وهم إذ يفعلون ذلك يفترضون أن التفصيلات للجوانب المختلفة قد تم تغطيتها بأدنى درجة لازمة بينما نجد المادة العامة قد غطيت إلى أقصى حد ممكن، ومن ثم نجدهم يقدمون لنا انعكاسا شاملا لرقعة شاسعة (من الأحداث والأمور) فتكون مادة اهتمام ذلك المدخل لذلك مؤشرا إلى ماهية أغراضه وأهدافه التي يرمي إليها .

والعلاقة بين الطريقة الشمولية وجوهر المادة المستخدمة لا تقتضي أن تحد الأولى الثانية بل أن تشير إليها وتوضح طبيعتها.

فعلى الرغم من أن المحتوى قد يختلف ويتباين في كل حالة من الحالات، نجد أن طبيعة طريقة المعالجة تشير إلى ا ال الذي نجد فيه لب الموضوع المعني .

١ - طريقة المعالجة الشاملة (المدخل الشامل) عند لويس ماسينون:

إذا اعتبرنا أن الطريقة العامة مفيدة من أ ا تعكس لنا مجالات شاسعة في شكل تصورات تتسم بالجلاء والوضوح في الوقت ذاته الذي نجد فيه المؤلفات المتخصصة تنفذ في عمق داخل عدد محدود من الموضوعات، فإن الطريقتين ارتبطتا في إطار مؤلف واحد. ونجد مثالاً يوضح هذه الطريقة التي يندر وجودها متمثلة في كتاب لويس ماسينون " عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام " [٣٨] .

وكانت النية في الأصل تتجه إلى أن يكون هذا الكتاب دراسة لحياة الحلاج، بيد أن هذا الكتاب قد أشاد ببعض الجوانب الصوفية الإسلامية وأرسى أسساً للجوانب الأخرى التي تتلوها، فإذا ما تفحصنا بعض أجزاء هذا الكتاب، اتضح لنا في جلاء ووضوح صعوبة تصنيف مدخل ماسينون في المعالجة إن كان مدخلاً شاملاً

أم متخصصاً. إذ أن كلا المدخلين مرتبطان على نحو الفكاك منه بطريقة معقدة يمكن إدراكها .

والطريقة المزدوجة التي يستخدمها ماسينون يمكننا تفسيرها إذا ما نظرنا إلى طبيعة الموضوع الذي عالجه كتابه.

فعلى خلاف بلاسيوس في دراسته لابن حزم نجد ماسينون لا يجد تحت تصرفه مؤلفات ضخمة خلفها له عالم موسعي. فليست كتابات الحلاج محدودة فحسب بل تتسم بالصفة نفسها للمواد التاريخية للمصدر الأول المرتبط به. فعلى سبيل المثال، نجد خطاباً واحداً موثقاً من بين الخطابات الأربعة التي اكتشفها ماسينون والتي استعملت ضد الحلاج في أثناء محاكمته الثانية. ونجد أن ماسينون لا ينسب الخطابات الثلاثة الأخرى إلى ما كتبه الحلاج.

فلقد أثرت طبيعة المصادر التي استقى منها ماسينون معلوماته تأثيراً حاسماً على طريقته في المعالجة. ومهما يكن من أمر، فإن هذا النقص كان أبعد ما يكون عن ترك آثار سلبية، إذ نجده قد دفع ماسينون إلى توسيع رقعة طريقته في المعالجة مما يضفي على كتابه أهمية أكبر من أن يكون مجرد سيرة حياة موجزة.

إن الببلوغرافيا التي تمخض عنها كتاب ماسينون ؟ كنتاج فرعي لعمله - في حد ذا ا - تعتبر إسهاماً في التاريخ الإسلامي. وفي اية الأمر فلربما كانت تلك الجوانب التي تتصل بخلفية الحلاج التاريخية وبالصوفية أهم بكثير مما كتبه عن الحلاج ذاته. والميزة الفريدة التي نجدها في دراسة ماسينون عن الحلاج هي ذلك الجهد الذي لم يبذله في دراسة الرجل فحسب بل في دراسة البنية الاجتماعية له وأساتذته الذين تتلمذ عليهم ورحلاته التي قام ا والفلسفات المتصوفة التي كانت سائدة في ا تمعات التي زارها أو التيارات الدينية التي صادفها.

فإذا ما تناولنا بالفحص بعض أجزاء كتابه "عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام" اتضح لنا جلياً الارتباط بين الطريقتين الشاملة والمتخصصة على نحو اعتراض ومن ثم بروز مدخل فريد للمعالجة.

إن أثر الصوفية على روح الحلاج ليتضح من دراسة ماسينون عن ذلك الأثر أثناء فترة التكوين. فنجد ماسينون يلخص لنا الأحوال الأساسية الثلاث التي يتكون منها مذهب التدرج في المعرفة وهي نور العقل ونور الإيمان وبصيرة الذات المقدسة (٣٩).

ويتضح أثر سهل التستري - الذي عاش في الفترة من (٢٠٣هـ - ٢٨٣هـ / ٨١٨-٨٩٦م) من تقديم ماسينون لمذهبه القائم على الاجتهاد، التوبة والإيمان، ويقوم مذهب الجنيد على الميثاق (العهد) الذي قطعته الأرواح على نفسها قبل دخولها الأجساد بالتزام الإخلاص والتسليم إلى الله. ومن ثم نجد أن جوهر الفرد مقدر ومكتوب من قبل بمشيئة الله تعالى.

ويصف ماسينون العملية التي تصل ا تلك النخبة المنتقاة يوم الميثاق إلى الهدف السامي النبيل المتمثل في العودة مرة أخرى إلى كو ا الفكرة ذا ا التي كانت عند الله عنها في يوم الميثاق بعد أن تكونت قد مرت بالحياة في صورة دورة انتقالية :

" إن أول نقطة في العبادة هي معرفة الله وضرورة إعلان التوحيد ومفهومه متمثلاً في إنكار الشركاء أو التشبيه " بالكيف " أو" الحيث " أو" المكان " ولكن هذا التنـزيه لا يصل في النهاية مبتغاه . وعندئذ يرفع الله أولئك الذين انتشوا بالتصوف "السكر"(٤٠).

ويتساءل ماسينون عن الجهد النفسي الذي لا بد أن يكون الحلاج قد تعرض له عندما خضع لمثل تلك المذاهب الصوفية القاسية حيث التركيز على القدرية إلى حد يصل إلى إنقاص حقيقة الروح في اية الأمر حتى تصبح عبارة عن الفكرة المقدسة ويجسم الإنسان إلى أن يصير مجرد تصرفات مقدسة.

ولقد أثر النوري المتوفى سنة (٩٠٧/٢٩٥) على الحلاج لا عن طريق تعليقاته ولكن بشجاعته والحماس الذي كان يدافع به عن معتقداته حتى لدى مواجهة الخليفة. وذكر ماسينون أبا بكر الفوطي المتوفى (٩٦٩/٣٥٩) والشبلي المتوفى سنة (٩٤٥/٢٤٧) وابن عطاء المتوفى(٩٢٢/٣٠٩) وابن فتيق باعتبارهم أساتذة للحلاج وأصدقاء له، وقد دافع ابن عطاء وحده عن الحلاج في أثناء محاكمته ومات متأثراً بالجراح التي أصابته من جراء ذلك. وفي مقابلة عقيدة الجنيد بأن المصير أو الإنابة إلى

الله تؤدي إلى الكمال، نجد ابن عطاء يعتقد بأن الشكر لله هو الطريق الذي يوصل الإنسان إلى الكمال وهو ما كان يعتقده الحلاج .

وبدراسة أفكار الحلاج وتعاليمه التي تنم عن خلفيته الثقافية يتبين لنا أن الأحداث التي وقعت فيما بعد في حياة الحلاج ليست بعيدة عن الواقع . فماسينون يترسم خطوات الحلاج إبان مراحل حياته الأولى في دوائر أهل السنة المتشددة في مكة وعن طريق ما كتب معاصروه عن حياة الحلاج والتي تبين أن ضميره الداخلي هو المصدر الذي قاده في مراحل تطوره الصوفية.

وهذا الاختلاف مع الدوائر الخارجية عن مكة يتضح لنا من خلال وصف ماسينون للحالة العقلية للحلاج.

"إن هذه النصوص تسمح لنا أن ندرك تماماً حالة ضمير الحلاج وهي نقطة البدء في حياته كلها إذ جاء تكوينه منشطاً بالحياة الجمالية التي عاشها والتي تغذت في مكة نفسها ومن أزمة الضمير ومن التخيل الصوفي، وتفاعل الأحداث في روحه يجعله يمر في "حالات" ومن ثم يتعرض لنفحات الله، إنه يسمع كلمات مقدسة يهتم ا ويلحظها ويرى فيها معياراً للحقيقة يستخدم للحكم على المسائل المعلقة بين التقليديين بالنسبة للعديد من المسائل المتعلقة بالعبادة ولا يجد من أساتذته الدعم المطلوب [٤١] .

ونجد أن خروج الحلاج عل أساتذته كالمكي والجنيد يرجع إلى ا امهم إياه بأنه بتجاربه الخاصة يخلط بين إرادة البشر وفضل الله وقد أصيب الحلاج بالإحباط نتيجة تفسيرهم لضميره وهذا يفسر لنا رد الفعل العنيف الذي واجه به مواقفهم . ونجد ذلك الصراع الفكري بين الحلاج وأساتذته ناشئاً أساساً عن أن الأول كان يحاول أن يتحد في وحدانية الله على نحو يشبه الصوفية الهندوسية بينما نجد أن الثاني كان يفصل فصلاً كاملاً بين الإنسان وبين الله وصفاته على النحو الذي تفعله اليهودية أو الإسلام.

واختلفت تعاليم الحلاج بالنسبة للحديث عما قاله أهل السنة في أنه فسر السلسلة (سلسلة مؤرخي الأحداث) باعتبارها رموزاً قرآنية للتصورات الدينية التقليدية التي كان يرى أ ا مراحل لحقائق مختلفة تؤدي في النهاية إلى الفكرة الإلهية، ونجد أن

انحراف الحلاج عن أهل السنة يتمثل في إضفائه على الحديث صفة أنه فوق مستوى البشر وشبه إلهي. وهذا الانحراف هو نتاج للطريقة الرمزية التي يستخدمها في تفسيره للحديث، وهي طريقة ترفضها بعض الدوائر الإسلامية، حتى بالنسبة لتفسير القرآن. وانحراف الحلاج عن الطريق الذي اتبعته سائر المد ارس التي كانت تستخدم الطريقة الرمزية في التفسير كان يكمن في عقيدته بأن فضل الله يمكن أن يمن على المرء بممارسته للشعائر الدينية بما يمكن من الاندماج (الاتحاد) الصوفي في النهاية بين المعبود والعبد.

ويركز ماسينون على النواحي الصوفية للحلاج باعتبارها عناصر كانت تسود أسلوب حياته، ومذهبه وتعاليمه. كما أن الصرامة التي اتسم ا قانونه الأخلاقي والمثال الذي ضربه إبان حياته الخاصة، على ما يبدو، يضفي على نظريته صفة القوة، وباعتبار ماسينون كاثوليكياً، كان في وسعه أن يربط تفسيره الذاتي لصلب المسيح تضحية منه في سبيل خلاص البشرية، بحياة الزهد والتقشف التي عاشها الحلاج والتي ادعى بأ ا تضحية وقربان إلى الله.

ويشرح ماسينون حقيقة اختلاط الحلاج بالدوائر الدنيوية كالتي تشمل الأطباء والفلاسفة والموظفين المدنيين والقادة العسكريين والمعتزلة والسنة والعلويين .. الخ بأن ذلك لا يرجع إلى أية ميول علمانية لدى الحلاج، بل إلى قرار اتخذه كي يختلط بأهل الدنيا حتى يحولهم إلى معتقداته الصوفية. ويستشهد ماسينون بوصف الصولي عن مرونة الحلاج التي مكنته من أن يتسلل إلى مختلف الدوائر في قوله: " إذا علم الحلاج أن شعب مدينة كانوا معتزلة وإمامية يعلن عن نفسه بأنه إمامي ويقول إنه يعرف إمامهم المنتظر وإن كانوا من أهل السنة يعلن أنه من أهل السنة "(٤٢) .

وبوسعنا أن نفسر ا ام الحلاج بالتآمر السياسي على أنه لا يرجع إلى أي نوع من الطموح الشخصي بقدر ما يرجع إلى ما سببته تعاليمه من إثارة وهي حقيقة يشهد عليها ما قاله الصوفي : " لقد كان يدور بسرعة كبيرة مسبباً الاضطراب وقد مارس الطب وقام ببعض التجارب الكيميائية وكان ينتقل من مدينة لأخرى " (٤٣) .

وكانت الرحلات التي قام ا الحلاج كثيرة بالنسبة لعمره ، إذ أنه زار بعض الأماكن مثل مكة وبيت المقدس وبغداد و ,روج وبخاري وكشمير.

ومما ورد من حكايات تفسر كرامات الحلاج المزعومة ما يفسر لنا لماذا خشي العباسيون شعبيته المتزايدة باعتبارها قوة سياسية ـددهم ، وكذلك الحشود التي كانت تتبعه في رحلاته، والاعتقاد الشائع بين الناس بقدراته الخارقة وعلاقاته وتعاطفه مع القوى التي كانت ضد العباسيين كالعلويين، وما امتدت إليه شعبيته على الصعيد الجغرافي والتي شملت كذلك بغداد عاصمة الخلافة، والصورة التي تكونت عنه باعتباره منقذاً (مخلصاً) وإدانته للعلماء كلها عوامل مهمة تفسر لنا لماذا عد الحلاج بمثابة المتشدد وخطراً سياسياً على العباسيين. ولم يكن من العسير توجيه الا امات إليه حتى من بين ما دعا إليه في مذاهبه. فلقد ا مه الإماميون باغتصاب حق الدعوة (الوعظ العام) الذي هو حق من حقوق إمام الشيعة، واغتصاب حق تحديد قواعد للعبادة (للشعائر) ليس من حق أحد سوى الإمام أن يحددها، واغتصاب حق الأمر كما يأمر الله مستخدماً سلطات الله المطلقة.

ولقد صور لنا ماسينون ما ألقاه الحلاج من خطب عامة في صورة تنبض بالحياة والحيوية إذ يصور لنا أستاذاً في الخطابة يسيطر على قلوب الجماهير بسلوكه الغريب. وقدراته النفسية العظيمة. وكانت استجابة الجماهير لخطب الحلاج المؤثرة أبلغ دليل على شعبيته.

وكان الثمن الذي اضطر أن يدفعه لقاء هذه الشعبية باهظاً إذ واجه معارضة ثلاثية من الصوفية والفقهاء والحكومة.

ويصف ماسينون الا ام الثلاثي الذي وجه إليه كما يلي :

أولاً لإفشاء الكرامات ثم لادعاء الربوبية وادعاء سلطات الله العليا المخولة للإمام فقط وأخيراً لجريمة الزندقة (نظرية الحب المقدس) [٤٤].

ونتجت عن محاكمة الحلاج آثار تردد صداها في شكل مناظرة ساخنة عن طبيعة الكرامات ومتضمنا ا المذهبية، ويبدو ما في هذه المناظرات من تعقيد في ما كتبه ماسينون عن العديد من الاتجاهات الفلسفية التي شملتها :

بين الصوفية، نظرية المشاركة بالاندماج الصوفي مع المشيئة المقدسة التي اعتقدها الحلاج وابن عطاء، وضد نظرية أهل السنة القديمة عن القوى الخارقة التي تمارس ضد الجن من خلال التفويض، وبين المتكلمين نظرية المعتزلة لابن علي الجبائي عن عدم

حقيقة كرامات القديسين ، والتي أمكن تخفيفها لبعض أشكال الإخفاء (التخفي) ونظرية الأشعرية عن الباقلاني عن حقيقة القدرة الفعلية التي تعطى للسحرة والشياطين بمشيئة الله العلي القدير، وعن المعجزات البسيطة هي (خوراق العادات) في مجريات الصدفة العامة للعالم (٤٥).

وفي مقابل إدانة العباسيين للحلاج، نجد أشد القوى السياسية مراساً متمثلاً في حكم الأقلية الأرستقراطية الفارسية ذلك الذي كان يمثل أشد قوى المعارضة خطورة بالنسبة للعباسيين (٤٦) إذ اتخذ من الإمامية أيديولوجية سياسية له.

وعارضت أسرة ناوباخت ميول الحلاج الصوفية، متهمة إياه " بادعاء الربوبية " واستشاط غضب الإمامية حين فسر الحلاج الأئمة الإثني عشر باعتبارهم الشهور القمرية الإثني عشر، واستخلص من ذلك أن الأئمة كانوا أنواراً تنبعث من النور الإلهي وأنكر احتمال خروج الأئمة مركزا عل نظريته الخاطئة القائلة بالسمو عن طريق الاندماج الصوفي ، وحين بلغ غضب الإمامية ذروته، نفوا الحلاج من قم.

وفسرت أفكار الحلاج باعتبارها مماثلة للمذهب المانوي في أن نظرية الحلاج عن الاندماج الصوفي عن طريق الحب كانت تشبه تعليمات ماني الفارسي بدمج النار **داخل الفرد** (روحه) بالنار الخالدة نار إله الحب، ووجدت هذه التفسيرات التأييد داخل الدوائر السنية ليس هذا فحسب بل أيضا في صفوف المعتزلة الذين وصفوه بالزندقة وأطلقوا عليه "زنديق" وتجسدت هذه التهمة في صورة محاكمة رسمية تتهمه بالهرطقة، وكان ذلك ذروة ما تمكنت من عمله مختلف القوى التي تظاهرت لتحطيم الحلاج.

أما خاصية المدخل العام لماسينون فيتضح في تفسيره لمحاكمتي الحلاج في الفصل المعنون "المحاكمة" فبينما نجد الحلاج يحتفظ لنفسه بمكان الصدارة في الاهتمام، فإننا نجد الجو المحيط به يحظى بنصيب مساو من ناحية الواقعية. ويمثل هذا التاريخ (٢٩٦هـ/٩٠٩م) في الوقت ذاته تولي ابن الفرات وظيفة الوزير الأول، وبداية المطاردة للحلاج واصطياده ولم تكن هذه محض صدفة، فالحلاج كان ذا اتجاه ضد توجيهات السلطة في وقت كانت فيه سياسة الحكومة هي استخدام القوة وسيلة إلى تأكيد الذات. ومن ثم حامت الشكوك حول تلامذة الحلاج وا موا بالزندقة ولذلك

طارد م قوات المتوكل النظامية. وبعد أن هرب الحلاج من مراقبة ابن الفرات تم إلقاء القبض عليه في اية الأمر في صوص بواسطة السلطات المحلية بعد أن تم التعرف عليه جيداً واقتيد إلى بغداد بواسطة تلميذه الدباس الذي أطلق سراحه بعد القبض عليه بشرط ضرورة العثور على أستاذه. وفي أثناء المحاكمة الأولى من (٢٩٨هـ/٩١٠م إلى ٣٠١هـ/٩١٣م)، استنتج القاضي أنه ليس ثمة دليل كاف لا امه بالزندقة ، أو ادعاء النبوة أو تضليل الناس بالسحر أو الشعوذة. ومع ذلك فقد عوقب الحلاج وتم عرضه على الناس وسجن لفترة تزيد عن ثمانية أعوام.

وحدثت انطباعات إيجابية عن الحلاج نتيجة النظام الصارم الذي أخذ به الحلاج نفسه في السجن حيث كان يصلي ويصوم حتى وهو يرسف في ثلاث عشرة سلسلة. وبعد أن نقل إلى عدة سجون انتهى به المطاف إلى سجن القصر حيث تغير مصيره على يد نصر القشوري.

ونستمع إلى حمد بن الحلاج وهو يروى لنا هذه الحادثة : "واستخلص نصر القشوري أمراً من الخليفة ببناء زنزانة بعيدة عن السجن، وكانوا بذلك يبنون له منـزلاً صغيراً بجوار السجن وكان يستقبل زواره هناك لمدة سنة " (٤٧) .

ومن السجن حظي الحلاج بقبول كبير فى قصر المقتدر نتيجة حماية نصر له، وأثارت مكانته الجديدة الغيرة وساعدت على سرد قصص مختلفة عن شخصية الحلاج ويقدم لنا ماسينون صورة حية عن ذلك فيقول : "كان الناس يقولون أنه كان يحيي الموتى لأنه قد أعاد حياة بعض الطيور بالفعل وأن الجن كانوا في خدمته يحضرون له ما يحدده ويرغبه وقال أحد أفراد سكرتارية الحكومة واسمه حمد بن محمد القنائي إنه أصبح يشعر بالدوار بعد ما شرب بول" الحلاج(٤٨).

ويقدم لنا ماسينون بطريقته الشاملة في المعالجة ، الحلاج في صورة تنبض بالحياة النابضة في العصر الذي كان يعيش فيه . ومثال آخر في قصة سردها علينا ماسينون بشكل ينبض بالحياة وهي : " كان ولد نصر القشوري مريضاً ، وذات يوم وصف له الطبيب أن يأكل تفاحة ولم يكن التفاح متوفراً في ذلك الموسم، ووصل الحلاج إليهم وأعطاهم تفاحة كانت بيده ودهش الحضور وسألوه من أين؟ وجاء الرد من الجنة. وكان يراقبهم أحد الحضور فصاح قائلا " لا يجب أكل فاكهة من الجنة ففيها

دودة، وقال الحلاج أن التفاحة قد توفت لتغير في انتقالها من عالم أبدى إلى عالم دنيوي ولذلك تم اختراقها "[٤٩] .

ومن السخرية أن يكون ازدياد مكانة الحلاج في القصر سبباً فى محاكمته من (٩٢١/٣٠٨ إلى ٩٢٢/٣٠٩م) نتيجة للسخط المتزايد عليه من جانب جماعات بعينها. فبينما كان البعض يغار من ارتفاع مكانته وعلو قدره بسرعة كبيرة، كان البعض الآخر موقناً بزندقته. وأدى نفوذ أعدائه في ‍ اية الأمر إلى محاكمته ومن بين الذين ا ‍موه أبو بكر أحمد بن موسى ابن مجاهد، وهو من علماء السنة البارزين وكان متخصصاً فى تفسير القرآن، ويرجع إليه أمر حصر قراءات القرآن في سبع قراءات وذلك من خلال كتابه "القراءات السبع"، ثم هو الذي قصر نسخة القرآن المعترف ‍ ا على نسخة عثمان بعد أن استبعد ثلاث نسخ أخرى لعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب، وهي نسخ كانت تستخدم حتى ذلك الحين.

ويتساءل ماسينون عن أصل الموقف الذي اتخذه ابن مجاهد من الحلاج وما إذا كان يمثل رد فعل ضد كتابه الأخير" كتاب قراءات القرآن والفرقان " وهو يؤيد هذه النظرية بسرد التحريفات الآتية عن نسخة عثمان :

١ - "فاقتلوا أنفسكم" بدلاً من "كبلوا"

٢ - " لكل ثناء مستقر" بدلاً من " نبأ " .

٣ - " أنزل عليكم القرآن " بدلاً من " فرض "

٤ - " وتقول مالها " بدلاً من " قال الإنسان "

والاثنان الأولان هما تطبيق لحق الاختيار الذي أداه ابن مقسم، والاثنان الآخران تصويبان صحيحان أدخلا على نص نسخة عثمان وأدخلا دون شك في مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب وعلي كما هما [٥٠].

لقد كان الوزير حامد الذي كلف بمحاكمة الحلاج يحتاج إلى إعادة تأكيد مركزه السياسي بأن يلحق الهزيمة بمتمردي القرامطة. ويلمح ماسينون أن الأحوال السياسية أدت بحامد إلى أن يرغب في إدانة الحلاج ويلمح ماسينون إلى أن المحاكمة لم تكن عادلة في عبارته؟

" كان حامد ينظر إلى الحلاج باعتباره أحد السحرة الشياطين الذين يجب استخدام جميع الوسائل ضدهم "[(٥١)] .

وأدلت تلميذة الحلاج ابنة السمري باعترافات ألحقت الضرر بالقضية. ومهما يكن من أمر، فبمجرد أن كلف حامد بمحاكمة الحلاج قام بسجنه في القصر، وقبض على تلامذته ويبدو من ذلك أن الحلاج كان لا بد أن يدان سواء أدلت ابنة السمري باعترافا ا أم لا.

ومن بين تلاميذه الآخرين الذين ألقي القبض عليهم حيدرة والسمري والقنائي والهاشمي، وصودرت العديد من الخطابات والأوراق التي تخص بعض تلامذة الحلاج مما أسهم في إحداث النتيجة النهائية للمحاكمة . وكان أهم ما حسم الأمر في النتيجة النهائية هو تأكيد الا امات المذهبية للحلاج من جديد .

وكانت ردود فعل تلامذة الحلاج المحتجزين مختلفة في أثناء جلسات المحكمة كما تباينت أقوالهم عن سلوك أستاذهم في أواخر أيامه بالسجن، وكان من نتيجة رد فعل ابن عطاء الصريح أن سجن ولقي حتفه قبل أن يموت أستاذه . وتصرف السمري بحماقة حتى ينقذ حياته، ومهما يكن من أمر، فقد كانت زيارة ابن خفيف لسجن الحلاج وموقفه الإيجابي منه ذا أهمية تاريخية كبرى . فنجد ماسينون يركز على مكانة ابن خفيف باعتباره سنياً حنيفياً، وعلى ما عرف عنه من تقوى وورع وصلة وثيقة بقضاة الحلاج وعدم ارتباطه بصفوف الصوفية ذات الميول غير الحنيفية ويستنتج من ذلك أن موقف ابن خفيف في الدفاع عن الحلاج يبين لنا عدالة قضيته.

وبعد أن تشاور القضاة مرة ثم أخرى أصدروا حكمهم على الحلاج بالموت بناء على ما قيل عن نظريته المزعومة من استبدال فريضة أداء الحج بمكة . ولم تتح للحلاج الفرصة لدحض هذا الرأي .

وتساور الشكوك ماسينون في عدالة هذا الحكم، فيقول إن حامداً قد أجبر القاضي ابن زنجي على الوصول إلى الحكم الذي يرضيه وأن هذا الحكم قد صدر فى غياب القاضي ابن لول الذي رفض إعدام الحلاج إبان المشاورات الأولى. ومهما تبين من أمر وبكل النظرة العادلة إلى ماسينون يجب أن نوضح أنه برغم اتخاذه موقفا محدداً إلا

أنه قدم مادة كافية من خلال عمله للقارئ ليتبنى موقفه الخاص به تجاه الحلاج ومحاكمته.

والأبواب التي نوقشت من الكتاب هي تلك الأبواب التي تتصل بالحلاج اتصالاً مباشراً، فلو أن ماسينون كان قد أ ى كتابه بالفصل " المحاكمة " لكانت الدراسات الإسلامية قد حظيت بإسهام كبير. ومع ذلك فالأجزاء التي فحصناها تقل عن ثلث الكتاب، ويمد ماسينون رقعة جهوده إلى النتائج التي ترتبت على صلب الحلاج وأفكاره عقب إعدامه . فتحول الحلاج بعد وفاته إلى صورة شهيد، وبذلك يقع على كتاب ماسينون أثر الحلاج على الصوفية بوجه عام، وعلى مختلف مدارس الفكر الديني الإسلامي والفقه وأثره على الخرافات الشائعة.

ومن الناحية المنهجية، نجد أن طريقة المعالجة الشاملة وجدت ما يسوغها في البحث العميق الذي أجري لتأكيد كل فصل من الفصول بالدقة اللازمة لأي عمل متخصص، ومهما يكن من أمر، فبرغم ما أسداه هذا الكتاب إلى دراسة الصوفية من إسهام كبير، نجد القارئ لا يقتنع – بالضرورة - بالحلاج سواء باعتباره مفكراً أو حتى صوفياً.

وبتعبير آخر ، نجد أن شخصية الحلاج قد تم اجتلاء معالمها نتيجة لهذا الكتاب، ولكنه يظل غامضاً إلى حد ما برغم جهد ماسينون الذي استغرق حياته .

٢- طريقة المعالجة المتخصصة التي اتبعها ميجويل آسين بلاسيوس:

إن الطريقة المتخصصة للمعالجة، كما يوحي بذلك اسمها، تنحصر في حيز محدود بذاته، ولكنها تسعى لفحص هذا الحيز وسبر أغواره بقدر ما يمكن من كمال وعمق . فبدلاً من تحديد بعض الأعمال المتخصصة في الدراسات الإسلامية، فمن المثمر- على ما يبدو- أن نضرب مثلاً واحداً للتوضيح .

يمكننا أن نضع مجويل آسين بلاسيوس في سهولة ويسر ضمن صفوف المتخصصين في مجالات بذا ا في الإسلام بدلاً من القيام بأي نظام تحليلي لدراسة الإسلام ككل ، وهو ـذا المعنى أقرب إلى جولد زيهر منه إلى بيكر ، من حيث أنه درس الأفراد أو الموضوعات كجزء من الحضارة الإسلامية ونتيجة لها ، ومهما يكن من أمر ، فإننا نجد أن بلاسيوس قد فهم الإسلام ككل فهماً عميقاً ، وعلى الرغم من معرفته العميقة بالإسلام كنظام ، نجده يختار أن يتخصص في أفراد بعينهم أو في الحضارة الإسلامية بأسبانيا وما أعطته للحضارة الأوروبية أو استنفاد المصادر الإسلامية الأولى المدفونة في المكتبات القديمة والتي أهملها معاصروه من العلماء. إن إسهامه في إعادة اكتشاف المصادر الإسلامية يتضح لنا من مدى التوثيق الشاسع الذي يقدمه استشهاداً على ما يكتب . كما أن دراساته عن العلاقة بين الحضارة الإسلامية والنهضة الأوروبية قد أسهمت في خلق موقف جديد عند كثير من المستشرقين الأوروبيين، وكذلك أدت إلى قيام الكثير من المناظرات المتأججة. فعلى سبيل المثال نجد أن دراسته عن ابن عربي هي دراسة للتصوف الإسلامي، وعلاقتها بالتصوف المسيحي [٥٢]، ودراسته لابن المسرة [٥٣]، تحاول ترسم أصول الفلسفة الإسلامية بأسبانيا التي تنتهج خطوط الفكر المذكورة عاليه.

وفي الموضوعات التي يختارها بلاسيوس، نجده يتحرى التفكير العلمي إذ أن طريقته في ترتيب المادة هي طريقة تتسم بالمنهجية الشديدة والعمق إذ نجده يقترب من تغطية جميع الجوانب المتعددة، والنقد الشديد إذ نجده يختار بدقة وعناية المادة ذات الصلة الوثيقة بالموضوع من خلال معرفته الدقيقة بأكبر عدد من المصادر المتوفرة. وكانت أسئلته عميقة وتضفي على أعماله روح الأصالة. ومثال ذلك دراسته لابن حزم

وترجمته لكتاب "الفيصل في الملل والنحل" وجاءت هذه الدراسة في ستة مجلدات عن ابن حزم القرطبي وتاريخه ونقده لأفكاره الدينية.

لقد بذل بلاسيوس جهوداً عظيمة لإعطاء ابن حزم المكانة التي تليق به كمفكر وفقيه عظيم. فا لد الأول من كتاب بلاسيوس يتكون من أجزاء تتناول النقاط التالية : تحليل للمصادر الغربية والشرقية المتوفرة عن حياة ابن حزم (تستخدم كلمة غربية هنا لتعني المنطقة التي تشمل أسبانيا والمغرب، وكلمة الشرقية هنا تشير إلى الشرق الأوسط) وتتناول كذلك تاريخ حياة ابن حزم وأسرته والحب في شبابه وطفولته، وحياته وأفكاره السياسية وحياته الأدبية، وتكوينه الفقهي، والمدارس المختلفة التي أثرت في فكره، كما تتناول ابن حزم الفقيه الشافعي والقاضي الظاهري، ومد رقعة مقاييسه الظاهرية لتشمل حقل الدين، وتعاليمه عن التوفيق بين العقل والدين، وابن حزم الجدلي، وابن حزم في مالوركا وشخصيته واعتزاله ثم موته، وأعماله ثم مدرسته، وهو إذ يحاول إقناع قرائه بالفضل الذي يرجع إلى ابن حزم لإحيائه المدرسة الظاهرية بإقامة مدرسته، نرى بلاسيوس وهو يدرس في الوقت نفسه تلامذة ابن حزم الذين تلقوا عنه شخصياً وأتباعه خلال القرن الخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر للهجرة متتبعاً آثار ذلك وهداه حتى وصل القرن العشرين. وإنه لأمر جلل أن نجد من بين أتباعه أسماء مشهورة مثل ابن عربي من مورسيا (القرن التاسع الهجري) أو تأثيره على اثنين من مشاهير الفلاسفة يعتنقان آراء تختلف اختلافاً جذرياً، هما ابن رشد من قرطبة (القرن السادس الهجري) والغزالي (القرن السادس الهجري).

وينبغي ألا نفهم مما أظهره بلاسيوس من تخصص فائق في الموضوعات التي عالجها أنه لا يربطها بالإطار العام الذي تنتمي إليه. وعلى سبيل المثال، نجد أن تخصصه في ابن حزم، وفحصه للتفاصيل الدقيقة لشخصه وفكره وأنشطته لا يقوده إلى الاستنتاج بأن ابن حزم كان نادرة عصره وجوهرة زمانه كما فعل دوزي على استحياء. أما عن العلاقة بين ابن حزم وا تمع فإننا نجد بلاسيوس يعد الأول نتاج الثاني إذ يقول:

ولكن الذي لا يبدو مطابقاً ومشا اً تماماً أن الأفلاطونية (ويعنى ا ابن حزم الشهوانية) يجب أن تعد ظاهرة شخصية وخاصة بمزاجه هو، مما يشكل شذوذاً

حقيقياً في سيكولوجية الإسلام الأسباني . فإن كتاب الحب - يعني بلاسيوس كتاب طوق الحمامة لابن حزم - لا يمكن رفض خلفيته التاريخية لأنه قد صرح بذلك وبشكل واضح في المقدمة(٥٤) وهو يسرد تفصيلات عن طبيعة الجو الاجتماعي الذي عاش فيه ابن حزم وقد كتب بلاسيوس دراسة حول طبيعة ابن حزم والمكانة الاجتماعية فقال: "وهو عندما يفهم نفسية تلك الحضارة القرطبية كاملة والتي عندما وصلت إلى أوج إشعاعها كانت لديها مظاهر التفنن الفكري والعاطفي وكانت دائماً بداية موروثة لأنواع الانحطاط. ولهذا لم تكن رد فعل للوباء العرقي لبنى جنس واحد أو بقاء لنفسية السكان الأصليين المسيحيين وذلك لأن من بين أبطال قصص الحب والغرام الرومانسي عرب كثيرون وعجم لا يمكن في ذلك الحين أن يتوافر فيهم هذا الاختلاج الذي كان يفترضه ابن حزم "(٥٥) .

إن المستشرق المتخصص بلاسيوس يعد نوعاً آخر يختلف عن الجيل السابق الذي يمثله " دوزي " أصدق تمثيل من حيث أن الأول بذل جهداً كبيراً في تحليل المشاكل التي يتناولها بجدية إذا ما قارناه بالتاريخ القصصي لدوزي المتمثل بوضوح في مؤلفه " تاريخ المسلمين في أسبانيا "

إن تحليل بلاسيوس لآراء دوزي حول ابن حزم يبين هذا التناقض بشكل واضح.

إن الأفكار التي أوردها دوزي في تحليله لمفهوم الحب عند ابن حزم قد أوجزها بلاسيوس في ثلاث نقاط :

١ - الصورة التي عملها ابن حزم لغرامياته في تلك الوثائق وتاريخه الذاتي وبنغمات مريحة وبريئة وساذجة تظهر لنا في نفسية الأبطال مشاعر رقيقة جداً وحساسة جداً وخالية من التلوث الماجن الجسدي والذي يمكن اعتباره حالة شاذة وخاصة للحب الروحي والطاهر والذي يسميه علماء النفس الحب الأفلاطوني أو الرومانسي.

٢ - إن النفسية التي يقتضيها هذا الحب ليست خاصة بالعرق العربي ولا الأدب الإسلامي والتي تميل شهوانيتها في الغالب نحو أحاسيس ماجنة.

٣ - حب ابن حزم الرومانسي ومثيله وجميع الطبائع العاطفية يمكن شرحها فقط كحالة نفسية وراثية وكاختلاج خاص بالعرق المسيحي والأسباني (٥٦) .

وعن الفكرة الأولى يقول بلاسيوس: إن حب ابن حزم برغم ما فيه من شاعرية ورومانسية "خاطئة" إلا أنه أقل رومانسية مما ورد في رواية "دوزي " الذي عد ابن حزم وقع في الحب ثلاث مرات على الأقل .

وهذا النقد التاريخي يدحض الفكرة الخاطئة لدوزي عن أن ابن حزم – كضحية لأول حب له في طفولته - قد وقع في أوهام هذا الحب وظل يبكيه بقية حياته.

أما عن الفكرة الثانية فإ ا تذكر بالتحديد أن الحب عند ابن حزم تولد أولاً وأخيراً (بالكلية) منبثقاً من الملامح الذاتية الخاصة بشخصيته . ولذا نجده قد برز كاستثناء مميز في الأدب العربي والإسلامي، فإن بلاسيوس يحاول إثبات أن " طوق الحمامة " يرتكز بشكل واضح على السيرة الشخصية للمؤلف حسب ما ذكره الأخير وبينه.

إن إشارة ابن حزم دائما إلى الخطابات المعاصرة بالأسماء الحقيقية للشخصيات المذكورة لتعد دليلاً آخر على الرومانسية السائدة في عقول من هم في بيئته الاجتماعية وأرواحهم ويصف بلاسيوس الخلفية الاجتماعية لابن حزم كما انعكست في " طوق الحمامة " بالشكل التالي :

" الخلفاء والوزراء والقادة العسكريون وكبار التجار من الأرستقراطية العربية العفنة ، والفقهاء والأدباء والشعراء والرجال وأخيراً جميع الطبقات المثقفة من ا تمع القرطبي يظهرون في كل خطوة ضمن صفحاته والمشبعة بحيوية هذه الروح الفكرية المترفة والمتفننة في الحب " (٥٧) .

إن الخلفية الاجتماعية والثقافية لابن حزم ولغيره من الكتاب المسلمين المعاصرين لتعد متشا ة، كما أن مفهومه السابق عن الحب لم يكن هو الماسة الساطعة في سماوات الأدب الإسلامي المظلمة.

والفكرة الثالثة لدوزي التي تتمثل في أن حب ابن حزم الرومانسي لم ينبثق إلا من نبع أسباني مسيحي هي انعكاس للأساطير السائدة حول الطابع الغامض الذي يعزى إلى كل ما هو عربي ليس فقط بين الجمهور الأوروبي بل أيضاً بين أبرز مستشرقي القرن التاسع عشر.

إن حقيقة انبهار دوزي بمفهوم الحب عند ابن حزم تضمنت أن عليه أن يحاول البحث عن أصل هذا المفهوم بين المصادر التي يمكنه أن يحددها في إطار خلفيته الثقافية.

إن ما كان ينبغي عليه أن يفعله ليصل إلى النتيجة المطلوبة هو أن يدرس الأدب العربي من خلال شعراء القرن الحادي عشر الأندلسيين، والأعمال الأدبية الخاصة بهذه الفترة حتى يكون في وضع أفضل عند تقويمه للأحوال العامة والخلفيات التي انبثق منها الإسهام الأدبي لابن حزم.

إن نقد بلاسيوس لثالثة أفكار دوزي تعكس بشكل غير مباشر الاتجاهات التي سادت بين مستشرقي القرن التاسع عشر الذين يمثلهم دوزي :

" لقد تأثر دوزي كثيراً بما هو عادل أكثر مما هو مبتذل وشائع من الأحاسيس الماجنة للعرق العربي. وهذا الفكر المبتذل المولود عن دراسة سطحية ومجزئة ووحيد النظرة للأدب الإسلامي وهي غير قوية كقوة الأسطورة وليست أقل انتشاراً من عدم مقدرة العرق السامي للقيام بدراسات فلسفية.

لقد ركز الاستشراق الأوروبي خلال أوج قوته الرئيسية وهيمنته، على الدراسات الخاصة بالشعراء قبل الإسلام، والأدباء المسلمين الذين ينتمون للفترة الكلاسيكية، وينادون بالخضوع والشغف بالشكل والجمال الحسي. وقد بدا ذلك واضحاً في أغلبية ما قدمه الاستشراق الأوروبي مما كان مهما بالنسبة للباحثين السابقين، الذين لم يكن لديهم الوقت الكافي لعمل ذلك أو الشروع فيه. أو القيام بالتحليل للخلفية الضخمة للأدب الإسلامي الذي لم ينشر ولم يكتشف حتى يومئذ، وتجرؤوا على القيام ببراهين غير كاملة ومدحوضة وخلاصات عامة غير ناضجة، رافعين هذه الخلاصات إلى مستوى القانون التاريخي والاجتماعي. ولقد مر قرن تم خلاله تحليل أوجه جديدة للنفسية العربية ورؤية شاملة أكثر دقة، هذا إلى جانب تحليل للميل العاطفي الذي ظهر في فقرة ما قبل الإسلام وهو التيار العاطفي الصافي والروحي الذي يشابه الحب المسيحي. وفي الصحراء العربية قرب اليمن توجد قبيلة بدوية عرفت كيف ترتفع إلى مستوى رفيع في هذا الميدان ومن الممكن أن نتصور ما كان عليه جميل بثينة (جميل بن عبد الله العذري) إلى جانب شعراء آخرين من قبائل أخرى

هذا أنموذج لفكرة العفة التي تقضي على الحبيب بالموت رد الحب دون أن يتجرأ مطلقاً أن يضع يديه على حبيبته بثينة(٥٨).

وبرغم أن فكرة الحب في "طوق الحمامة" قد سادت بشكل مثالي فانه ليس الاتجاه الوحيد الذي انتحاه المؤلف فهناك على سبيل المثال بعض المشاهد - برغم أ ا قد وصفت بشكل جميل بريشة كاتب رقيق وحساس - إلا أن ا محتوى حسي (جنسي) واضح بينما لا تتضح فيها الأفلاطونية التي صورها دوزي في عموم ما قدمه وإضافة إلى ذلك، فبرغم أن "طوق الحمامة" يعد إسهاما أدبياً هاماً فهو أيضاً مصدر تاريخي لدراسة مجتمع قرطبة خلال القرن الحادي عشر حيث أورد ابن حزم العديد من القرطبيين مشيراً إليهم بأسمائهم.

إن المعالجة المتخصصة لبلاسيوس في دراسته لابن حزم تتناول شكل عمله بالشمول نفسه الذي تتناول به مادته (مضمونه).

إن الرباط الوثيق بين الشكل والمضمون (المظهر والجوهر) سوف يقودنا بعيداً عن المداخل والتفسيرات والنظريات ليقترب بنا من العقيدة الأيدولوجية والمحتوى ، ومع ذلك فإننا سنتبع هذا المنهج في المعالجة كفاصل مصطنع يسمح بتحليل كل جزء من العمل بشكل منفصل وبغض النظر عن ارتباطه بالعمل ككل.

إنه من غير الممكن أن نناقش إسهام ميجويل آسين بلاسيوس في نظرية الدراسات الإسلامية دون أن نناقش الدراسات التي قام ا المؤلف عن " الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية " لدانتي.

ولعل أكبر جدل والنقاش المر الذي أثاره بلاسيوس كان نتيجة لمؤلفه:

La escatolgia Musulm and en la Divina Comedia

والذي ترجم إلى الإنجليزية تحت اسم " الإسلام والكوميديا الإلهية "(٥٩) فقد حظي هذا الكتاب باهتمام عدد كبير من المستشرقين منذ صدوره أول مرة في عام ١٩١٩. وفي الطبعة الثالثة لهذا الكتاب أضاف بلاسيوس فصلا بعنوان " تاريخ ونقد أحد ا ادلين " قدم فيه كل ما أثير حول هذا الكتاب من إيجابيات وسلبيات عديدة(٦٠) .

إن قائمة الآراء والمقالات حول هذا المؤلف - خاصة ما ظهر منها خلال العشرينات- تعد ذات أهمية خاصة إذ أ ا تضم أغلب مشاهير المستشرقين الأوروبيين

في هذه الفترة، أمثال ت. أرنولد ولويس ماسينون ودانكان بلاك ماكدونالد وغبريال (جابرائيلي) وجودفرى ديمومبينيز الذين كانوا من أشد المتحمسين لبحث بلاسيوس إضافة إلى عدد من ذوي المواقف المعارضة خاصة من بين ،الإيطاليين الذين يدافعون عن قضيتهم الوطنية[٦١] .

ومنذ ذلك الوقت وبحث بلاسيوس يكسب كل يوم أرضاً جديدة (مؤيدين جدد) ولقد كتب الأستاذ رينولد كوميش من جامعة توبينجين الرأي التالي في عام ١٩٨٣: "عندما صاغ هذه النظرية في عام ١٩١٩ كانت مثاراً للتعجب والفضيحة وخاصة في إيطاليا وإن نظرية آسين بلاسيوس كان من الممكن قبولها وكانت حجته أكثر إقناعاً لو عرفوا آنذاك الرواية حول إسراء محمد إلى السماء. ولكن حالياً لدينا طبعة لثلاث ترجمات باللغة الفرنسية القديمة وباللغة اللاتينية وباللغة الأسبانية القديمة وهي الطبعات التي قام ا سروليوموتوز سنديو وبرث ألنسو ، تلك الترجمات تبين لنا وبدقة أن الرواية كانت معروفة في القرن الثامن عشر في الغرب الأوروبي، وأن موضوع إسراء محمد وصل حتى المسلمين الأواخر الأسبانيين والمسلمين من أصل أسباني وتعرف ذلك عن طريق الروايات المتعددة للمعراج والموجودة بالمخطوطات المكتوبة باللغة الأسبانية وبالأحرف العربية . (المخطوط ٥٠٥٣من المكتبة الوطنية بمدريد) والذي يروي لنا العودة التي رواها صلى الله عليه وسلم عندما صعد إلى السماء، (المخطوط رقم ١١٦٣ من المكتبة الوطنية في باريس) يستخدم التعابير نفسها وكذلك (المخطوط رقم ٩ من مدرسة الدراسات العربية بمدريد). بالإضافة إلى ذلك يوجد عدة مخطوطات باللغة العربية والتي يرجع أصلها إلى الأندلس والتي تعالج الموضوع. وأعتقد أنه يجب أن يذكر من بينها أيضا (المخطوط مارش ٥١٨ ديلا بودلينا). وأخبار حول مخطوطات أخرى باللغة العربية توجد منها (الحشر والنشر في الإسلام) للسيد أسين بلاسيوس "[٦٢] .

إنه ليس ضرورياً أن نعيد مختلف الآراء وا ادلات التي أثيرت حول مؤلف بلاسيوس إذ أن الأفكار والموضوعات الرئيسية في هذه المناقشات قد استهلكت كلها ولذا فقد، أوصد هذا الباب تماماً . ومع هذا فينبغي أن نلاحظ أن هذه المناقشة لم تزد عن كو ا حواراً ونقاشاً داخلياً يدور بين مستشرقين .

إن السؤال الحقيقي وراء هذا الموضوع ليس محدداً فيما إذا كانت الأفكار الإسلامية مصدر إلهام لبلاسيوس أم لا، بل يشمل ضمن الاتجاهات والمواقف التي اتخذها بلاسيوس أياً كانت وخاصة ما يتناول تأثير الفكر الإسلامي خلال فترة عصر النهضة ، وإلى أي مدى قد أيدت الاكتشافات الأخيرة من المخطوطات - خاصة ما يتعلق منها بالموريسكيين الأندلسيين - ما جاء في بحث بلاسيوس كما أوضح كونتزى في مقاله

ومع ذلك - وبعيداً عن جوهر المناقشة - فإن بحث كونتزي - بينما يمثل عاملاً أساسياً في دعم بحث بلاسيوس - فإنه يعكس بعض التحيز المتوارث بين المستشرقين الحاليين وقد انعكس هذا في بعض الاصطلاحات التي استخدمها كونتزي فهو يستخدم الاصطلاح Mahoma عنوان المؤلف التالي :

La ascension del profeta Mahoma a los cielos en manuscritos al jamiados y en el manuscrito arabe M

وهذا الاصطلاح " ماهوما " على الرغم من أنه شائع الاستخدام بين المؤلفين الأسبان الآن - فإن له وقع معين على الأذن المسلمة حيث أنه تحريف للكلمة الأصلية "محمد".

وهناك أيضاً اصطلاح آخر استخدمه كونتزي في بحثه كثيراً ويعكس نظرة متغطرسة شاعت بين جيله من المستشرقين وهذا المصطلح هو "ريجاتير" REGATEAR ومعناه يساوم أو يقايض، وهو مستخدم كثيراً في المعنى التجاري ، وقد استخدم هذا الاصطلاح عند إشارته للمشاهد التي كان " محمد " صلى الله عليه وسلم يضرع إلى الله فيها ويسأله أن يخفف عن المسلمين من أعباء العبادة وواجبا ا . ولا بد لنا أن نعلق على استخدام هذه الاصطلاحات حتى لو حاد ذلك بنا قليلاً عن موضوعنا الأساسي وهو بحث بلاسيوس وذلك لكي نوضح أنه ما زال هناك بعض المستشرقين الذين تؤثر عليهم إلى الآن روح التحيز (التعصب) المتوارثة .

وربما يكون الأستاذ كونتزي قد استخدم هذه الاصطلاحات بشيء من البراءة - لا يهدف من وراء ذلك إيذاء مشاعر المسلمين في تونس حيث قدم بحثه ولكن لأنه كان يخاطب أغلبية من الجمهور الأوروبي ويبدو أنه نسي وجود الباحثين المسلمين.

وفي سياق الحديث عن بحث بلاسيوس ، فإن موقف كونتزي يوضح أن هذا النقاش والجدل إنما يخص المستشرقين بشكل أساسي.

وختاماً، فإن مناقشتنا للمعالجة المتخصصة والشمولية لكل من ماسينون وبلاسيوس إنما قصدنا من ورائها توضيح مرونة واتساع مجال ونظرية التاريخ الإسلامي وصعوبة بحث كل منهج ومدخل استخدم فيها.

إن أغلب هذا المقال قد تناول منهجية الاستشراق وأساليبه بينما الجزء الخاص بالمعالجات والمفاهيم الشاملة والمتخصصة قد عرض حالة كل من ماسينون وبلاسيوس كمثالين توضيحيين لكل اتجاه منهما. وبعد، فإن هذا المقال لم يهدف إلى تناول الموضوع من كافة جوانبه وإنما قصدنا به ببساطة فتح منافذ جديدة يمكن لباحثين آخرين أن يسبروا أغوارها بمزيد من التعمق وكل ما حاولنا أن نحققه هو أن نعرض السؤال بدرجة تزيد - أو تقل - من الوضوح وأن نقترح الإجابات الممكنة ، ومع ذلك فعلى الآخرين أن يقوموا هذا العمل وأن يؤيدوا أو يرفضوا هذه المقترحات.

إن توجيه السؤال الصحيح هو الخطوة الأولى في حل أية مسألة.

ولعل من دواعي قلقنا أننا لم نقدم إلا بعض النقاط فقط مما يجدر بحثه حول مناهج الاستشراق وأساليبه وأن ما توصلنا إليه من نتائج في هذا المقال إنما هو شيء مؤقت، فغني عن القول أن الأمل يحدونا في أن يقوم بعض الباحثين الآخرين بإكمال المسيرة التي بدأناها نحن.

الهوامش

(١) وعلى سبيل المثال، فإن واردنبرج قد درس صورة الإسلام في كتابات خمسة من أبرز المستشرقين من ذوى الخلفيات المنوعة.

(جون جاكولز واردنبرج) ، " **الإسلام** فى **مرآة المستشرقين ، كيف علق بعض المستشرقين على الإسلام وكونوا صورة عن هذا الدين** " .

الطبعة الثالثة / باريس، لاهاي ، ١٩٦٢، وتركز دراسة واردنبرج على اجنياس جولد زيهر (١٨٥٠-١٩٢١)، ك سنوك هورجونج (١٨٥٧ -١٩٣٦) وس . بيكر (١٨٧٦ - ١٩٣٣) ودانكان بلاك ماكدونالد (١٨٦٣ - ١٩٤٣) ولوير ماسينـون (١٨٨٣ - ١٩٦٢) وتتميز هذه الدراسة بكو ا واحدة من الأعمال المبكرة التي فرقت بين الإسلام وصورة الإسلام عند المستشرقين كما أ ا أكدت بشكل كبير على البعد الديني، لا بسبب طبيعة المستشرقين الذين اختار أن يدرسهم المؤلف فحسب ، بل أيضا بسبب المنهج الذي اتبعه، يعتمد فيه بشدة على نظرية المعرفة في العلوم الدينية بغض النظر عما فيه من ملامح أخرى مثل البعد التاريخي .

وهناك مثال آخر لمعالجة مشا ة لمعالجة راردبنرجر متمثل في المقال القصير البليغ لوليام موتتجمري وات عن صورة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في أدب القرون الوسطى (ويليام مونتجمري وات . محمد في عيون الغرب، مجلة جامعة بوسطن ٢٢ رقم ٣، خريف ١٩٧٤ من ص ٨١ إلى ص ٨٩)، إلا ان فكرة الصورة المشوهة عن الشرق في الدراسات الغربية تظهر بشكل أوضح في كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (ادوارد سعيد ، الاستشراق نيويورك ١٩٧٨) .

(٢) مرة أخرى، فإن "الاستشراق"، لأدوار سعيد هو أكبر مثال توضيحي ولكن هناك أيضاً بعض الأعمال النقدية منها "أزمة الاستشراق" لأنور عبد الملك، ديوجين (شتاء ١٩٦٣) رقم ٤٤ من ص ١٠٣ إلى ص ١٤٠ .

(٣) وعلى سبيل المثال، كتاب و. م. وات عن الرسول صلى الله عليه وسلم الذي صدر في جزأين بعنوان " محمد في مكة " (اكسفورد ، ١٩٥٣) و " محمد في المدينة

،(اكسفورد ، ١٩٥٦)، ويتميز كدراسة أنثروبولوجية تركز على الظروف الاقتصادية والاجتماعية في شبه الجزيرة العربية فضلاً عن دراسة للسيرة النبوية .

(٤) إن اصطلاح " الاستشراق " مرن جداً لدرجة أن تعريفه يختلف من كاتب لآخر. ومع ذلك فإن سماته العامة معروفة بشكل عام ، وأي تغيرات أو تطورات مستقبلية تطرأ على الاستشراق ستحدد وفقاً لعاملين الاتصال الوثيق والمتزايد بين الدراسات الإسلامية والعلوم الاجتماعية من جهة وتأثير الجيل الجديد من دارسي الدراسات الشرقية الذين درسوا في الجامعات الغربية وغالباً ما تتلمذوا على أيدي مستشرقين وهكذا فإ م يعالجون حركة الاستشراق من الخارج ، وهذا النمط الجديد من الدارسين يوجد في جميع أنحاء العالم الإسلامي ، ومن الأمثلة عل ذلك عزيز أحمد في باكستان وسيد حسن نصر في إيران وأنور عبد الملك في مصر .

(٥) ومع أنه من الممكن مناقشة الاتجاهات المستقبلية العامة للاستشراق إلا أنه من الصعوبة بمكان – وقد توزع هذا ا ال المتخصص في العديد من البلاد المختلفة - أن نستبين استشراقاً متجانساً ، ومن جهة أخرى فهناك عامل لا يزال يؤثر على الدراسات الشرقية في الجامعات الغربية ألا وهو الثقل المالي خلف الاستشراق ومن التطورات الأخيرة في هذا ا ال الدعم المالي لبعض دول النفط العربية لأقسام الدراسات الشرق أوسطية في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية . ومن الناحية النظرية فالمفروض أن هذا الدعم أحياناً ما يعطى بشروط وعلى أية حال فإن هذه الأقسام ستظل مرتبطة بالجامعات التي هي جزء مكمل منها وللدول التي تنتمي إليها، مما سيحدد سياسات كل منها.

(٦) درس نورمان دانيال تأثير الإمبريالية على الدراسات الشرقية (نورمان دانيال، الإسلام، أوروبا والإمبراطورية ، ادنبرة، ١٩٦٦) وهذا الكتاب يعد استمراراً لكتابه السابق "الإسلام والغرب" ، محاولة لتحديد الصورة ، (الطبعة الثالثة ، أدنبرة ، ١٩٦٦) ومع ذلك ، ولأنه قد تناول الرقعة الجغرافية حسب اتساع العالم الإسلامي من ١٧٨٩ إلى ١٩٠٠ في كتابه (الإسلام ، أوروبا والإمبراطورية) فإنه لم يستطع التركيز بعمق على مناطق معينة أو حقبات تاريخية محددة وبالتالي فإن هذا الكتاب

وإن كان مفيداً كمقدمة عن فكرة الإسلام الرئيسية كما يصورها الفكر الأوروبي خلال القرنين الثامن عشر العشرين إلا أنه يفتقر إلى عمق التحليل بدرجة ما.

(٧) فيما يلي ما كتبه ماكسيم رودنسون للإعراب عن ثنائه على كتاب وات كما جاء في مقدمته للترجمة الفرنسية للكتاب:

ولكن كل هده الصعاب لا تشكل في حد ذا ا هدفاً من أهداف دبليو ام وات، بل إ ا كانت مجرد نقطة انطلاق تسمح له بمناقشة المشاكل الحيوية التي هرب أمامها الكثيرون عند رؤيتها، ولقد واجه، تلك المشاكل " بعقل مفتوح وبنظرة جديدة ".

وعلاوة على ذلك فهو يتمتع بأمانة علمية كبيرة وبروح لا تمل الدفاع عن الحقيقة. وهذا مما يقنع النصارى أن صورة الإسلام ليست تلك الصورة الباهتة التي استحوذت على كثير من عقول الدارسين المسيحيين الذين وجدوا أنفسهم أمام التحدي الكبير الذي يمثله عالم المسلمين حتى مع العمل على ضرب الإسلام وتحقيره وتعذيب أهله. وقال إن النصارى لابد وأن يتعلموا الكثير عن هذا العالم وسنرى كيف يستخدم لغة جديرة بإيمان المسلمين.عندما يعالج موضوعات عنهم ومن نافلة القول أن الإرهاب العربي غريب بالنسبة له برغم أنه يظهر عند الكثيرين كظاهرة شائعة.

إ ا سلامة العقل وتفتحه والأمانة العلمية ومعالجة الجوهر مباشرة، كل هذا أضاف أهمية إلى كتابه عن " محمد " الذي يشكل شيئاً مهماً في تاريخ الدراسات عن بني الإسلام.

مقدمة روبنسون في كتاب وات " محمد في مكة " باريس ١٩٧٧. ص ٧ - ٨ .

(٨) ماكسيم رودينسون ، ما هو مميث ، باريس " ١٩٦١.

(٩) كازانوفا ، " محمد و اية العالم "، باريس، ١٩١١ ص ٣ .

(١٠) يقرر ماكدونالد - دون تقديم أية أدلة تاريخية من أي نوع - إذا كان هـناك شيء، مؤكد عنه، وعن شخصيته غير الواضحة فهو كأنه حالة مرضية (دانكان بلاك ماكدونالد من جوانب الإسلام " نيويورك، ١٩١١، ص ٦٠)

(١١) سارتون (صمويل سوينجر وجوريف سوموجي) ، ومراجعة أجناس جولد زيهر ميموريال ، (ا لد الأول ، بودابيست ، ١٩٤٨ ، ص ٦٢).

(١٢) المصدر أعلاه ص ٦٢ إلى ص ٦٣.

(١٣) يقول اجنيال جولد زيهر " كثيراً ما استعيرت بعض المعايير القانونية من القانون الروماني في الفقه (أجنياس جولد زيهر ، الدراسات الإسلامية ا لمد الثاني ، لندن ، ١٩٧١، ص ٧٩) .

(١٤) إن فكرة تأثير اليهودية والمسيحية على الإسلام شائعة بشكل كبير في كتابات أغلب المستشرقين المعروفين وقد كانت في الحقيقة عاملاً من عوامل حفز اهتمام عدد كبير، من المستشرقين بالإسلام والدراسات الإسلامية.

ومهما يكن من أمر، فإن هذا الاعتقاد لم يكن له سند تاريخي على الدوام مما أدى بدنكن بلاك ماكدوناد لأن يعتمد على خياله المغرق إلى حد ما إذ يصف نبي الإسلام في كنيسة مسيحية قائلاً: "لا يسعني إلا أن أعتقد هنا بأننا أمام حالة من حالات التكرار على لسان محمد، وعلى نحو غير مقصود بالمرة لعبارة من العبارات التقطتها ذاكرة اللاوعي لديه حينما كان في كنيسة مسيحية سمعها في أثناء صلاة مسيحية..." (دنكن بلاك ماكدوناد، جوانب إسلامية – المرجع المذكور آنفاً ص ٦٥١).

(١٥) وشاعت هذه الفكرة ولا سيما بين المستشرقين الذين درسوا الفلاسفة المسلمين الذين تأثروا بالفلسفة اليونانية من أمثال ابن رشد.

(١٦) وهناك مناقشة عن القبيلة في التصور التاريخي للأندلس بين المؤرخين الفرنسيين، انظر محمد بن عبود "التصور التاريخي للأندلس قديماً وحديثاً"، مجلة تاريخ المغرب، الأعداد ٢٩-٣٠ (١٩٨٣) من ٤٩٨-٥٠١.

(١٧) ونجد أن دبليو . ام. وات يعطي الاصطلاح هذا المعنى المرن في عبارته: "...حتى أننا لنعده (جولدزيهر) بحق المؤسس لعلم الدراسات الإسلامية الحديثة" (دبليو. ام. وات.) "الفلسفة الإسلامية والدين الإسلامي". أدنبرة ١٩٦٢ ص ١٨.

(١٨) "إن التقدم الذي نرنو إليه لتقدم عظيم، وإن الثمن الذي سنضطر إلى دفعه ليس بالثمن الباهظ" (ماكسيم رودنيسون)، "الصورة الغربية للدراسات الإسلامية الغربية" في الكتاب الذي راجعه جوزيف شاخت وسي أي بوزورث "تراث الإسلام" الطبعة الثانية ، اكسفورد ١٩٧٤، ص ٦٢).

(١٩) وكتاب كينيث براون "شعب صالي، التقليد والتغيير في مدينة مغربية ١٨٣٠-١٩٣٠" مانشيستر ١٩٧٦.

(٢٠) جانيت أبو لغد "الرباط: التفرقة العنصرية في المغرب" برينستون ١٩٨٠.

(٢١) ونجد عبد الله لاروى يقيم الموضوعات التي عالجها المؤرخون الاستعماريون للمغرب في مؤلفه "عن تاريخ المغرب" (عبد الله لاروي – (بالفرنسية) باريس ١٩٦٧).

(٢٢) نورمان دانيل "الإسلام، أوربا والامبراطورية" أدنبرة، ١٩٦٦.

(٢٣) دكتور محمد بن عبود "الاستشراق والنخبة العربية" (بالفرنسية) اعداد ٢٧-٢٨ (١٩٨٢) ص ١٩٩-٢١٥ ونشرت هذه المقالة أيضاً باللغة الإنجليزية ناقصة (محمد بن عبود الاستشراق والنخبة العربية) ا لة الثلث سنوية الإسلامية ، ا لد ٢٦، العدد (١٩٨٢) ص ٣-١٥.

(٢٤) يبرز مؤلف إدوارد سعيد نظراً لطريقة معالجته التي تتم بتعدد المعارف في مجال البحث شاملاً اللغويات والتاريخ، وباعتباره أستاذاً للأدب المقارن نجد سعيد يعتمد اعتماداً كبيراً على تحليل النصوص ولكن صلته واهتمامه بالعلوم الاجتماعية أضفى على مؤلفه صبغة تعدد العلوم.

(٢٥) من بين النقاد السلبيين نجد الصحفي الفرنسي في جريدة الليموند (العالم) بيرونسيل هيجور وبرنارد لويس، ومهما يكن من أمر فإن النجاح العالمي الذي لقيه هذا الكتاب يدل على قيمته الحقيقية.

(٢٦) "في فرنسا، وعلى سبيل المثال، نجد المستشرق البارز "لويس ماسينون" الذي قضى حياته كلها يدرس الدرويش الدجال الحلاج ليزيد في تخدير العالم الإسلامي لخدمة من تعلمون (مولود قاسم نايت بلقاسم) "ثروة الإسلام ، الثقافة" (الجزائر) العدد ٧٦ (يولية – أغسطس ١٩٨٣) ص ١٧٦.

(٢٧) ويعترف الجميع بريادة جولد زيهر في مجال الدراسات الإسلامية. ونسوق الاستشهاد التالي من دبليو ام وات كمثال لنمط الاعتراف الذي يلقاه ذلك المستشرق ا ري بصفة عامة " لقد كان أجناس جولدزيهر- على ما يبدو- أول

عالم أوروبي يقدر أهمية هذا التراث .. " دبليو . ام. وات "الفكرة التكوينية للفكر الإسلامى"، أدنبرة ، ١٩٧٣ ص ٢ .

(٢٨) دبليو. ام. وات، "العظمة التي كان اسمها الإسلام" لندن ١٩٧٤، والميزة الشاملة لهذا المؤلف تنعكس في أول جملة بالمقدمة "إن هدف هذا الكتاب هو إعطاء صورة عن تجارب ومغامرات جزء كبير من البشرية عبر فترة أربعة قرون ونصف قرن مـن الزمان" (المرجع السابق ص ١) .

(٢٩) وقد حقق كارل بروكيلمان قدراً أكبر من النجاح إذا اعتبرناه أميناً للمحفوظات أكثر من كونه مؤرخاً مما يفسر لنا نجاح كتابه " تاريخ الأدب العربي " (المجلد الثالث، لايدن ١٩٣٧-٤٩) .

(٣٠) وكان روبيرت مانتران أكثر نجاحاً في مجال الدراسات التركية وهو حالياً رئيس اللجنة العالمية للدراسات ما قبل الخلافة العثمانية .

(٣١) جان جاك واردنبرج " الإسلام في مرآة الغرب " بالفرنسية باريس - لاهاى ١٩٦٢ ص ٢٧٧ .

(٣٢) المرجع السابق ص ٢٧٨ .

(٣٣) مراجعة لسير هاملتون جيب " إلى أين أيها الإسلام " ، لندن ١٩٣٢ .

(٣٤) المرجع السابق ص ٣٧٧ .

(٣٥) المرجع السابق ص ٣٧٦ .

(٣٦) ام. جوديفروي -ديمومبينيس ، " محمد"، باريس ١٩٥٧ .

(٣٧) وتعرض جوستاف فون جرونبوم للنقد في مقالة كتبها محمد أركون بعنوان "الإسلام الحديث من وجهة نظر الأستاذ جي. اى فون جرونبوم" التي ظهرت باللغة العربية .

ويجدر بنا أن نلاحظ أن العلماء العرب من أمثال " فيليب حتى " كان لهم إسهام عظيم في الحوار بين الغرب والشرق .

(٣٨) لويس ماسينون " عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام " المجلد الأول، باريس ١٩٢٢ ص ٢٣ نشرت الطبعة الثانية من هذا الكتاب المهم عام ١٩٧٥ ولكن جميع الفقرات المرجعية في هذه المقالة تتعلق بطبعة ١٩٢٢

(٣٩) المرجع السابق ص ٣٢ .
(٤٠) المرجع السابق ص ٣٦.
(٤١) المرجع السابق ص ٥٧.
(٤٢) المرجع السابق ص ٧٢.
(٤٣) المرجع السابق .
(٤٤) المرجع السابق ص ١٣٢ .
(٤٥) المرجع السابق ص ١٣٧ .
(٤٦) يدرس لويس ماسينون هذه القوة السياسية المحافظة في كتابه "عاطفة الحلاج الشهيد الصوفي في الإسلام "، ا لمد ١، باريس ١٩٢٢ ص ١٤٠ - ١٥٩ .
(٤٧) المرجع السابق ص ٢٣٧.
(٤٨) المرجع السابق ص ٢٣٨ .
(٤٩) المرجع السابق ص ٢٣٩.
(٥٠) المرجع السابق ص ٢٤٤ .
(٥١) المرجع السابق ص ٢٤٧ .
(٥٢) يرجح ميجويل آسن بلاسيوس أن دانتي كان يحاكي ابن عربي بمورسيا ، ويركز على هذا التأثير في مؤلفه " الكوميديا الإلهية " .
(٥٣) يعد بلاسيوس ان ابن مسرة أيضاً قد أثر على دانتي في كتاب " الكوميديا الالهية " .
(٥٤) ميجويل آسن بلاسيوس " ابن حزم القرطبي وقضية نقد الأفكار الدينية " ا لمد ١ مدريد ١٩٢٧، ص ٥٢.
(٥٥) المرجع السابق ص ٥٣ .
(٥٦) المرجع السابق ص ٤٩
(٥٧) المرجع السابق ص ٥٢
(٥٨) المرجع السابق ص ٥٥ - ٥٦ .
(٥٩) ظهرت أول طبعة من هذا المؤلف المثير للجدل عام ١٩١٩ والطبعة الثالثة عام ١٩٦١. وترجم الطبعة الإنجليزية هارولد صندرلاند وظهرت بلندن عام ١٩٢٦

وكان من المتوقع ظهور ترجمات فرنسية وإيطالية وعربية وألمانية لهذا الكتاب ولكنها لم يتم طبعها لأسباب مختلفة (ميجويل آسن بلاسيوس) "الخلفية الإسلامية للكوميديا الإلهية" الطبعة الثالثة مدريد ١٩٦١ .

(٦٠) المرجع السابق ص ٤٧١ – ٦٠٩.

(٦١) المرجع السابق ص ٤٧٣ - ٤٧٩.

(٦٢) رينهولد كونزي .

المستشرقون والنظام السياسي الإسلامي (١)

(١) هذا البحث مأخوذ بتصرف عن دراسة للدكتور/محمد طه بدوي ، بعنوان: بحث في النظام السياسي الإسلامي.

إن صلب المشكلة السياسية ينطلق من أنه ما من إنسان إلا وفيه - وبطبعه - درجة من الرغبة في التسلط على الآخرين، وإن تولي السلطة بما يتضمنه من احتكار لأدوات العنف يهيىء للتدلي بتلك الرغبة إلى التعسف في استعمال السلطة، بل وإلى الانحراف ا، ومن هنا تبرز المشكلة السياسية بمضمون قوامه ما الوسائل التي لو اتبعت لحالت دون ذلك التدلي ؟

وفي معنى آخر، إن " السلطة السياسية " ضرورة اجتماعية، إ ا ضرورة يقتضيها قيام ا تمعات الإنسانية وقدر ا على الاستمرار غير أن هذه الضرورة الخيرة قد تجاوز مقتضيات خيريتها بأن تنطلق بما أوتيت من احتكار لأدوات العنف إلى الاستبداد المحطم. وهنا تظهر المشكلة السياسية بمضمون قوامه ما الوسائل التي إن اتبعت أوقفت قوة السلطة عند خيريتها. ولقد عرف الفكر الإنساني الكثير من المعايير التي اقترحت أو استخدمت كمنطلق لحل هذه المشكلة سنعرض منها هنا لموقف الإسلام في هذا الصدد مقارنا بما انتهى إليه الفكر الغربي الحديث ونظمه السياسية في هذا ا لشأن. [١]

لقد تأثر الفكر السياسي الغربي الحديث وما انتهى إليه من أنظمة للحكم إلى حد كبير بكثير من المفاهيم اليونانية القديمة، فلا يزال عالم الغرب مدينا حتى أيامنا للفكر اليوناني وأغلب الألفاظ الاصطلاحية في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمر في ا تمع، أي من حيث عدد القائمين على السلطة، لقد انتهى التقسيم اليوناني القديم للحكومات انطلاقا من عدد القائمين على سلطة الأمر إلى التمييز بين حكم الفرد الواحد وحكم القلة وحكم الكثرة، وعلى أن لحكم الفرد أشكالا عدة منها: المونار كية "Monarchie"، والتي تعني حكم الملك الذي يستند إلى الوراثة أو غيرها مما يخلع على حكمه صفة الشرعية، ومنها الاستبداد "despotisma" الذي يعني حكم الفرد المستبد الذي يرتكز في قيامه واستمراره إلى القوة والإرهاب، ومنها أيضا الديكتاتورية "dictature" والتي تعني تسلط فرد على الحكم قي ظروف عارضة وارتباطا بمهام وقتية. ويتخذ حكم القلة عديدا من الصور كالأرستقراطية "aristocrati" والاوليجارشية "Oligarchie" أي سيطرة قلة معينة بحكم ما تتمتع به من مكانة غالبا ما تكون وراثية أو بحكم الثراء أو غير ذلك، والثيوقراطية

"Theocratiee" والتي تعني سيطرة رجال الكهنوت ، وهكذا، وتتخذ سيطرة الكثرة صورتين: الديمقراطية "dimocratic" وتعني سيطرة السواد الأعظم، والأنارشية "anarchie" وتعني الفوضوية رفض السواد الأعظم الامتثال لأي نظام ما، وفي هاتين الصورتين تفوح رائحة الغوغائية أي ترك الشؤون العامة للغوغاء الذين لا يعلمون.

وكان هذا المعيار العددي في شأن تقسيم الحكومات يبدو للعقل اليوناني أنه أقدر الوسائل على حل المشكلة السياسية وذلك ارتباطا بالمفهوم اليوناني القديم " تمع المدينة" والذي كان يتمثل في أ ا جمع من مواطنين متبايني الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية، بيد أ م جميعا شركاء في إدارة الشؤون العامة مشاركة متناسبة مع مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية في المدينة. ومن هنا كان الخلط - في التصور اليوناني - بين مفهوم "الدستور" وبين الكيان السياسي للمجتمع ذاته. فلقد كان اليونانيون يتكلمون - في المدينة - عن "الدستور" وعن احترامه وعن شكله وهم لا يعنون بذلك مجموع القواعد المسبقة التي تنظم أجهزة الحكم في كيا ا العضوي والوظيفي وفي علاقا ا بالمحكومين، وبما يترتب لها من سمو في مواجهة القوانين العادية في الدساتير المعاصرة، وإنما كانوا يعنون بالدستور التناسب المتعين بين مواقع المواطنين على خريطة المشاركة في إدارة الشؤون العامة وبين مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية في المدينة، أو بمعنى آخر الكيان السياسي للمدينة مفصلا على واقعها الاقتصادي والاجتماعي. ومن هنا كان تصور الفكر اليوناني لأنواع الحكومات – أو إن شئنا لتصنيف الحكومات - ارتباطا "بمعيار العدد" وانطلاقا من واقع ا تمعات، إ ا أرستقراطية أو ديمقراطية تبعا لعدد المسئولين عن إدارة الشؤون العامة، قلة أو كثرة، وتعبيرا عن مواقعهم الاقتصادية والاجتماعية، ملاكا ذوي عراقة أو حرفين من الدهماء وهكذا ، وانطلاقا من هذا المفهوم كان الخلط واضحا في فكر "أرسطو" - وفي فكر "أفلاطون" من قبله - بين مفهوم الحكم الدستوري والحكم لصالح ا موع، فلقد كان التمييز - عنده - بين الحكم الدستوري والحكم الاستبدادي يستند إلى فكرة التمييز بين الحكم لصالح ا موع والحكم لصالح طبقة اجتماعية اقتصادية معينة ودون أن يعني الخضوع لقانون مسبق. وحتى أفلاطون في مدينته الفاضلة " الجمهورية" لم ير للمشكلة السياسية حلا إلا في إسناد شؤون الحكم إلى الفلاسفة

تبعا لكون الفضيلة عنده هي المعرفة، إنه حكم الفرد المستنير الذي لا حاجة به عنده إلى قانون أو عرف، وتقاليد يهتدي ا، ومن ثم فلا مكان في المفهوم اليوناني القديم - وحتى في مثالية أفلاطون المطلقة - للحكم الدستوري أو لفكرة الدستور المسبق التي أتى ا الإسلام للمرة الأولى فى تاريخ نظم الحكم، والتي لم يعرفها الغرب الحديث إلا في حدود أضيق وبعد الإسلام بأكثر من ألف عام وكما سيتضح ذلك لنا بالتفصيل فيما يلي .

ذلك كان "المعيار العددي" الذي اهتدى إليه العقل اليوناني مبدع أقدم الفلسسفات كحل للمشكلة السياسية. فماذا كان الحل الذي يدعي الغربيون المعاصرون أن فلسفا م الحديثة (فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر) هي التي أبدعته ؟ .

في هذا الصدد يجمع الفكر السياسي الغربي المعاصر على أن مفهوم "الدولة" الحديثة هو من صنع تلك الفلسفات وأن هذه الدولة تمثل صورة تاريخية حديثة للمجتمع السياسي لم تكن معروفة من قبل وأن الذي يظهرها على الصور التاريخية السابقة عليها للمجتمع السياسي يتمثل في خاصة ابتدعها فكرهم الحديث على حد ادعائهم هي "تنظيم السلطة تنظيما قانونيا مسبقاً" في كيا ا العضوي والوظيفي، الأمر الذي نقل مجتمعا م من صورة ا تمع السياسى ذي السلطة المشخصة في شخص الحاكم والتي يمارسها صاحبها كشأن من شؤونه فلا يخضع في ممارسته لها لقانون ما، إلى صورة الدولة الحديثة حيث يحل الالتزام بالنظام (بالقانون) محل الالتزام بالخوف، وحيث يحل حكم القانون محل حكم الأفراد. (وسنرى كيف أن في ما يدعيه الفكر الغربي الحديث في هذا الصدد تجاهل - لابد وأن يكون مقصودا - لما أتى به الإسلام من قبل وبأكثر من ألف عام في شأن سلخ سلطة الأمر عن أشخاص القائمين عليها ليكونوا مجرد عمل عليها يخضعون فى ممارستهم لمظاهرها لدستور مسبق هو القرآن والسنة). والذي يمعن النظر في النظم السياسية الغربية المعاصرة التي تعمل في إطار من مفهومهم "للدولة" يستطيع من غير عناء أن يتبين لها جميعا دعامتين أي مبدأين أساسيين هما مبدأ الشرعية ومبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمة. والغربيون المعاصرون يرون في هذين المبدأين المصل الواقي من الاستبداد السياسي ومن ثم أمثل حل للمشكلة السياسية كما يرون فيهما ثمرة فلسفا م وثقافتهم الحديثة

في مجال السياسة. ومن هنا يتعين الوقوف على أبعاد كل من هذين المبدأين في التصور الغربي المعاصر لهما وذلك تمهيداً لبيان موقف الإسلام في مجالهما ولكي نتبين بكل موضوعية كيف أن الإسلام قد كان المبدع الأول لهذين المبدأين وبأبعاد تجاوز في الفاعلية كثيراً أبعادهما في النظم السياسية الغربية المعاصرة.

يرد الغربيون المعاصرون "مبد أ الشرعية " كدعامة أساسية للدولة الحديثة عندهم إلى فكر الفيلسوف الفرنسي "مونتسكيو" باعتباره هو الذي نبه إليه وللمرة الأولى (في ادعائهم) في كتابه روح القوانين (La spirit de lois - ١٧٤٨ م)، ذلك أن مونتسكيو على الرغم من إبقائه في كتابه هذا على المعيار العددي اليوناني القديم من حيث المبدأ راح ينبه في ثناياه إلى معيار بدا له جديدا كضمانة لعدم التدلي إلى الاستبداد. فلقد ميز مونتسكيو في كتابه هذا بين أشكال ثلاثة للحكومات: الجمهورية حيث يقوم الشعب أو جزء منه على شؤون الحكم والملكية حيث الحكم لفرد واحد يقوم عليه طبقا لقوانين قائمة ثم الاستبداد "despotisme" أي حكم الفرد الذي لا يلتزم في ممارسته لمظاهر السلطة قانوناً ما ومن ثم فهو متحكم: إرادته هي القانون أي أنه يحكم بالهوى.

وهكذا فإن التمييز بين هذه الأشكال الثلاثة للحكم لا يرتكز إلى مجرد "المعيار العددي" وإنما إلى معيار يدعي الغربيون انه جديد من ابتداع مونتسكيو هو التقيد بقانون قائم في مقابلة التحكم أو الاستبداد، إنه مبد أ الشرعية الذي يكون الاعتبار الأول فيه لتقيد السلطة بقانون قائم دون النظر إلى عدد القائمين عليها. إن نظاما ما هو شرعي ـرد كونه يلتزم بقانون مسبق يرتبط به الحاكمون في ممارستهم لمظاهر السلطة السياسية وبصرف النظر عن عدد القائمين على السلطة فردا كان أم قلة أم كثرة. إنه معيار الشرعية الذي نبه إليه مونتسكيو الفرنسي في القرن الثامن عشر الميلادي والذي راح من بعده يمثل الدعامة الرئيسية للدولة الحديثة التي يفتخر ا الغربيون مدعين أن دعامتها تلك هي من إبداع فيلسوفهم مونتسكيو، وسنرى كيف أن مبدأ الشرعية بمفهومه هذا بل وبأبعاد أعظم قد جاء به الإسلام من قبل مونتسكيو بقرون طويلة.

ذلك هو مبدأ الشرعية كدعامة للدولة الغربية الحديثة. فما ضمانات فاعليته في النظم السياسية الغربية المعاصرة، وذلك تمهيدا لتبيين أبعاده وضمانات فاعليته فى

النموذج السياسي الإسلامي الحق. في هذا الصدد يميز الفقه القانوني الغربي المعاصر بين الشرعية legitimite والمشروعية legalite على أساس أن لفظة الشرعية تشير بمدلولها الدقيق إلى شرعية السلطة القائمة من حيث صلاحيتها كسلطة للأمر الذي يستوجب التكليف بالطاعة، وأن الشرعية لذلك تقع في جملتها في مجال الفلسفة السياسية (الأيديولوجيات) ومن ثم في مجال سابق على مجال المشروعية التي تعني - في إطار الدولة الغربية الحديثة - قيام السلطة من ناحية وقيام نظام قانوني من ناحية أخرى والتزام الأولى بذلك النظام القانوني في كل ما يصدر عنها. ومن هنا فإن المشروعية بكل قضاياها - في ظل الدولة الغربية الحديثة - هي من شأن النظرية القانونية للدولة، ذلك بأن هذه النظرية تعنى "بتحليل الدولة" من حيث هي نظام قانوني (Systeme juridigue)، بينما تقع الشرعية بكل قضاياها في خارج إطار النظام القانوني للدولة (نظامها القانوني الوضعي) وهي سابقة في الوجود عليه. إن الشرعية تدور حول مدى صلاحية السند الذي يرتكز إليه النظام القانوني للدولة في جملته ومن ثم فليس من المتصور أن تكون قضاياها من شأن ذلك النظام وإنما يحتكم في شأن هذه القضايا إلى تلك الفلسفات التي سبقت النظام القانوني للدولة وهيأت لقيامه فكانت هي منه بمثابة (أيديولوجيته).

وانطلاقا من هذا التمييز بين الشرعية والمشروعية على ذلك النحو كان لابد من أن ينحصر سند الشرعية ومن ثم سند الالتزام بطاعة السلطة في مجرد الاقتناع بأن القواعد الوضعية الصادرة عن الدولة قد تمت طبقاً للإجراءات المحددة لذلك في نظامها الدستوري أو في معنى آخر إن مجرد الاقتناع في الدولة الغربية المعاصرة بأن القرارات الصادرة عن سلطتها قد اتخذت طبقا لنظامها القانوني يكفي بذاته كسند للشرعية، وهكذا ينتهي الأمر إلى الخلط بين الشرعية والمشروعية في ظل الدولة الغربية المعاصرة ولكي يجتمعا عند مجرد كون سلطة الدولة تمارس طبقا للقانون الوضعي الذي هو من عمل أجهز ا.

ولقد كان لهذا أثره في تصوير ضمانات مبدأ الشرعية في النظم الغربية المعاصرة، فلقد وقفت هذه الضمانات عند ضمان قانوني صرف لتحرك في إطار النظام القانوني للدولة ذاته ويتقرر مصيره داخل أجهزة الدولة ومؤسسا ا، إنه نظام الرقابة على دستورية القوانين في دول الدساتير الغربية الجامدة حيث لا تملك سلطة التشريع

العادي وضع أو تعديل القوانين الدستورية، وهي رقابة إما أن تكون وقائية سابقة على صدور القانون وتسند إلى هيئة سياسية تقوم على التحقق مقدما من دستوريته، وليس بخاف أن انحراف هذه الهيئة في هذا الصدد أمر متصور تبعا لكو ا هيئة سياسية، وإما أن تسند هذه الرقابة إلى هيئة قضائية تمارسها عن طريق الدعوى الأصلية (طلب إلغاء القانون إمام محكمة مختصة بذلك - المحكمة الدستورية) أو عن طريق الدفع بعدم دستورية القوانين إمام المحاكم القضائية العلمية، وذلك بالتفصيل المعروف لدى المعنيين بدراسة النظم الدستورية. وليس مما يحتاج إلى تنبيه أن الهيئات القضائية القائمة على تلك الرقابة هي في النهاية من أجهزة الدولة وأ ا مهما تمتعت باستقلال شكلي فإن احتمال تأثرها بوطأة سلطة الدولة أو ب عات أعضائها السياسية في ا تمعات الغربية المعاصرة - وخاصة حيث يعين أعضاء هذه الهيئات بالانتخاب أمر ليس بالمستبعد.

وجملة القول في شأن هذه الرقابة على الدستورية أ ا تقع في داخل النظام القانوني للدولة وتتحرك في إطاره فكيف تكون رقيبة على شرعيته. وفي معنى آخر ما الضمانات التي تقدمها النظم السياسية الغربية المعاصرة لعدم تدلي سلطة الدولة بنظامها القانوني في جملته أو في جزء منه أو في قاعدة من قواعده إلى الخروج على "الشرعية" بمدلولها الدقيق، أي على تلك القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة التي هي في ذلك التصور الغربي للشرعية سابقة على ذلك النظام القانوني.

إن ضمانا ما لعدم تدلي سلطة الدولة إلى الخروج بقرارا ا أو بنظامها القانوني في جملته على تلك القيم الأساسية والأهداف العليا لا يتصور في ظل ذلك المفهوم الغربي للشرعية أن يكون قانونيا، إذ كيف نستطيع أن نتصور ذلك وسند النظام القانوني أو سند سلطة الدولة في وضعها لنظامها القانوني هو محل التقويم، كيف يصح الاحتكام إلى نظام قانوني قائم في شأن سند قيامه ذاته. إن مفهوم "الشرعية" في ظل النظم السياسية الغربية المعاصرة على هذا النحو قد أغلق الباب في وجه أية ضمانة لتلك الشرعية تأتيها من وراء نظامها القانوني. ومن ثم فإن مواطن الدولة العربية المعاصرة مكلف بطاعة قوانينها وقرارا ا طالما أ ا قد صدرت صحيحة من حيث الشكل أي من حيث الإجراء الدستوري ودون أن يكون من شأنه تمحيص سند الدولة في إصدارها.

وعلى الرغم من أن الفقه الأنجلو أمريكي قد حرص فيما نحن بصدده على تضمين المشروعية بالإضافة إلى الالتزام بقواعد النظام القانوني الوضعي الالتزام أيضا بالأهداف والقيم العليا للمجتمع القابعة في فلسفات النظام السياسي، ومن ثم السابقة على النظام القانوني، إلا أن ضمانات عدم الخروج على تلك القيم والأهداف العليا قد ظلت حتى في إطار هذا التصور الأنجلو أمريكي معلقة. لقد راح الفقه الأنجلو أمريكي يلتقي في الحقبة الأخيرة على ما مؤداه أن "للمشروعية" مضمونين فسيادة القانون (أو على حد تعبير الفقه الأنجلو أمريكي Rule of law) لا تقف بمضمو ا عند مجرد احترام سلطة الدولة لقواعد القانون الوضعي المعمول به وإنما تجاوز ذلك إلى مضمون إيجابي يضرب بجذوره وراء النظام القانوني للدولة في جملته متمثلا في التزام تلك السلطة باحترام القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع، الأمر الذي يكون للمشروعية معه مضمونان واحد "سلبي" وآخر "إيجابي"، ويتمثل المضمون السلبي في امتناع سلطة الدولة عن اتخاذ أي قرار أو إصدار أي قانون إلا أن يكون متمشيا مع النظام القانوني للدولة من حيث الشكل. بينما يتمثل المضمون الإيجابي في ضرورة مراعاة تلك القرارات والقوانين للقيم العليا للمجتمع (٢) والتي هي عليا في معنى أ ا تأتي من وراء النظام القانوني كله وأسمى منه، بل والتي هي منه بمثابة الهدف. وإذا ما تصورنا مضمون الشرعية على هذا النحو فإن هذه المشروعية تكون قد تضمنت إلى جانب مضمو ا الدقيق مضمون الشرعية أيضا. ومع ذلك وحتى في ضوء هذا التصور لمضمون المشروعية فإن شيئا يبقى معلقا ألا وهو ما ضمانة التزام سلطة الدولة بتلك القيم العليا والأهداف البعيدة والتي تظل برغم ذلك التصور واقعة خارج إطار النظام القانوني للدولة ؟ أو في معنى آخر يبقى التساؤل عن ضمانات المضمون الإيجابي للمشروعية أي للشرعية بمدلولها الدقيق.

وليس من شك أن ضمانات هذا المضمون الموضوعي أي الإيجابي لابد أن تكون من طبيعة مختلفة غير طبيعة ضمانة ذلك المضمون السلبي للمشروعية نظرا لتباين طبيعة القطاع الذي ينتمي إليه المضمون الثاني (إطار النظام القانوني للدولة) عن طبيعة القطاع الذي ينتمي إليه المضمون الأول الإيجابي الذي يقع بجملته في ما قبل النظام القانوني للدولة ومن ثم في قطاع فلسفة النظام وأيديولوجياته، إن ضمانة المضمون السلبي للمشروعية ضمانة قانونية بحكم وقوع هذا المضمون في إطار النظام

القانوني للدولة، إ ا ضمانة قانونية تبدو في الرقابة على دستورية القوانين في مدلولها المتقدم، بينما لا سبيل بالنسبة لضمانة المضمون الإيجابي للمشروعية إلا لضمانة من طبيعة القطاع التي تنتمي إليه أي من طبيعة قطاع فلسفة النظام وأيديولوجياته. ومن هنا كان التقاء الدساتير الغربية المعاصرة عند عدم تقديم أية ضمانة وضعية لعدم تدلي سلطة الدولة إلى الخروج على شرعية النظام القانوني للدولة في جملته أو في جزء منه أو في قاعدة من قواعده وذلك بالخروج على أهدافه العليا ومبادئه الأساسية الواردة في أيديولوجيات النظام وفلسفته، الأمر الذي يضع الشرعية في مضمو ا الدقيق بمنأى عن كل جزاء وضعي في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة فلا يبقى من شأ ا إلا أن يكون الجزاء سياسيا بحتا من طبيعة القطاع الذي تنتمي إليه طبقا لمفهومها الغربي المعاصر ومن ثم الجزاء السياسي الصرف والذي يتمثل في حق المقاومة من جانب المواطنين كحق طبيعي أي مقاومة أعمال السلطة أو قرارا ا أو نظامها القانوني في جملته إذا ما بدا لهؤلاء أنه جائر أي أنه على الرغم من مشروعيته يتضمن خروجا على المبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع كما تبدو في فلسفة النظام وأيديولوجياته. وهكذا يقف الجزاء بصدد الشرعية عند مجرد الجزاء السياسي البحت دون الجزاء القانوني. بل إن النظم الدستورية المعاصرة قد ذهبت في هذا الصدد إلى أبعد من ذلك فراحت تجمع على اعتبار مثل هذه المقاومة جريمة دد سلامة الجماعة وأمنها. صحيح أن ثمة وثائق دستورية وضعية غربية حديثة قد عنيت لمسألة مقاومة الجور هذه فراحت تعترف ذه المقاومة كحق طبيعي للمحكومين قبل الحكام حال وثيقة إعلان حقوق الإنسان والمواطن التي صدرت إبان الثورة الفرنسية الكبرى (١٧٨٩ م) والتي أصبحت جزءا من الدستور الصادر سنة ١٧٩١، عدا أن هذه الوثائق لم تعن بتنظيم الوسائل التي تتضمن لهذا الحق المزاولة مما جعل مهمة النص عليها تقف عند مجرد التعبير عن إرادة واضعي الوثيقة وكسند فلسفي بحت للنظام السياسي الذي سيقوم على أساسها، وكتسجيل لفلسفة (جون لوك) الإنجليزي السابقة عليها في شأن الثورة كحق طبيعي للمواطنين إذا ما خرجت السلطة على أهداف قيام ا تمع السياسي ذاته، وفيما عدا ذلك فليس ثمة دستور واحد من دساتير الغرب المعاصر التي قامت في فرنسا أوفي غيرها من بعد ذلك وحتى يومنا هذا يعترف

بحق المواطنين في مقاومة جور سلطة الدولة بخروجها على المبادئ الأساسية والأهداف العليا للمجتمع.

وجملة القول في شأن "الشرعية" كدعامة أولى لنظام الدولة الغربية المعاصرة أ ا تقف عند مجرد المشروعية في إطار النظام القانوني للدولة فلا تجاوزه تاركة بذلك مضمون الشرعية الدقيق من غير ضمانة وضعية ولكي تبقى بكل قضاياها من شأن فلسفة السياسة وحدها. وترتكز النظم السياسية الغربية المعاصرة في رفضها لفكرة الجور إلى فلسفة جان جاك روسو الفرنسي بكتابه " العقد الاجتماعي " في شأن "الإرادة العامة"، فالقانون - في تلك الفلسفة - هو المعبر عن الإرادة العامة، ولا يعقل أن يقع من الإرادة العامة جور على نفسها - ومن ثم إذا تكلم القانون (قانون الدولة) وجب على الضمير أن يصمت. وفي ضوء هذه الفلسفة لا مكان للجور أصلا في النظم السياسية الغربية المعاصرة. وهكذا ينتهي الأمر في ظل الدولة الغربية المعاصرة فيما نحن بصدده إلى "مشروعية" بمدلول ضيق وضمانة وضعية هزيلة هي الرقابة على دستورية القوانين (حيث يؤخذ ا) والتي مؤداها الموضوعي التزام سلطة الدولة بنظامها القانوني الذي هو من وضع أجهز ا ثم الاحتكام إلى هيئات تنتمي إليها أيضا في شأن مدى التزامها بذلك النظام، الأمر الذي يبعد عن تلك السلطة كل شبهة لجور ما، إ ا دائما عادلة طالما ظلت ملتزمة بالنظام القانوني الذي هو من وضعها والذي تستطيع التعديل والتبديل فيه كلما شاءت.

وهكذا يظل مفهوم الشرعية بأبعاده الغربية المعاصرة بعيدا عن أن يقدم حلا فعالا للمشكلة السياسية تبعا لعجزه عن تقديم ضمانة فعالة ضد تدلي الدولة بنظامها القانوني إلى "الجور" وسنرى كيف أن الإسلام هو الذي جاء للمرة الأولى في تاريخ النظم بمبدأ الشرعية بمدلوله الدقيق وكيف أنه حدد له أبعادا "وشرع" له ضمانا فعالا إذا ربطه بالنظام القانوني الإسلامي (في تعبيرنا المعاصر جاعلا من مقاومة الجور حقا "شرعيا" للمواطن المسلم فلم يترك الأمر الأجهزة السلطة، فلا تكون خصما وحكما كما هي الحال في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة.

ويقوم نظام الدولة الغربية المعاصرة على دعامة ثانية - إلى جانب مبدأ الشرعية - هي مبدأ سيادة الأمة أو سيادة الشعب ... ويرد الغربيون مبدأ سيادة الشعب أو سيادة الأمة إلى فلسفات القرنين السابع عشر والثامن عشر في شأن النشأة التعاقدية

للمجتمع السياسي لدى كل من "لوك" الإنجليزي "وروسو" الفرنسي، تلك الفلسفات التي بدت لأصحا ا قادرة بقا انتهت إليه على تقديم حل فعال للمشكلة السياسية متمثلا عند لوك في فكرة سيادة الأمة، وعند روسو في فكرة سيادة الشعب، وذلك في مواجهة سلطات الملوك المطلقة وامتيازات النبالة حينذاك ولحساب البرجوازية النامية فيما بعد.

ويرد أنصار مبدأ سيادة الأمة Souverainete nationale مبد أهم هذا إلى لوك الإنجليزي بالذات (في كتابه عن الحكومة المدنية ١٦٩٠م) بينما يرد مبدأ سيادة الشعب Souverainete Populaire إلى فكر روسو الفرنسي في كتابه (العقد الاجتماعي ١٧٦٢ م).

لقد كان لوك يتصور في كتابه الحكومة المدنية أن حل المشكلة السياسية إنما يقبع في الديمقراطية النيابية والتي من شأ ا تسوية البرلمان كنائب عن الأمة وكبديل لسيادة الملوك وانطلاقا من أن السلطة تنشأ نشأة تعاقدية في معنى أن مصدرها هو الرضا ا من جانب المحكومين، بينما انتهى روسو بعقده السياسي (الافتراضي البحت) إلى فكرة سيادة الشعب، تلك السيادة غير القابلة - عنده - للتصرف فيها أو الـ ول عنها الأمر الذي لا تستقيم معه فكرة النيابة والنظم النيابية القائمة على مجالس منتخبة تتولى عن الأمة صاحبة السيادة ممارسة مظاهر سياد ا. فعند روسو ليست السيادة إلا مزاولة للإرادة العامة، والإرادة العامة لا تمثل إلا بذا ا فهي إما هي بذا ا وإما غيرها وليس من وسط بين هذا وذاك ومن ثم فإن نواب الشعب ليسوا ولن يستطيعوا أن يكونوا ممثليه فهم ليسوا إلا مندوبيه، واستنادا إلى هذا يعلن روسو أن الشعب الإنجليزي (في ظل النظام النيابي) يعتقد أنه حر ولكنه على الخطأ فهو ليس حرا إلا أثناء انتخابه لأعضاء البرلمان حتى إذا ما تم انتخا م عاد عبدا.

ومهما يكن من أمر ذلك التباين بين فلسفة لوك وروسو بصدد فكرة السيادة ومضمو ا فإن النظم السياسية الغربية المعاصرة قد راحت تلتقي على فكرة سيادة الأمة كمبدأ لتنظيم سلطة الدولة الأمر الذي جعل من هذه النظم نظما "نيابية" تشترك في نسق واحد هو الديمقراطية الغربية والذي قوامه إسناد سلطة الدولة إلى هيئة منتخبة تحكم العلاقة بين أعضائها المنتخبين - والذين يعتبرون ممثلين للأمة ومن ثم المعبرين عن الإدارة العامة -وبين المحكومين الناخبين بناء على فكرة الوكالة

"التمثيلية" والتي بمقتضاها يعتبر عضو البرلمان ممثلا للأمة بأسرها لا لناخبي دائرته فحسب ومن ثم لا يكلف بتقديم حساب لناخبيه وليس لهؤلاء حق إقالته أثناء مدة النيابة. وهكذا تنقطع صلة المنتخب بناخبيه بمجرد انتهاء عملية الانتخاب وتستقل بالتالي ا الس المنتخبة طوال مدة نيابتها عن المواطنين الذين ينقلبون تبعا لذلك إثر انتهاء عملية الانتخاب إلى مجرد رعايا للحكومة النيابية، و ذا ينتهي الأمر عملا إلى هيئات حاكمة تستقل بمهام الحكم طوال مدة النيابة وبمنأى عن رقابة ناخبيهم . وهنا نطرح السؤال الآتي: ما الحل الفعال الذي يكون مبد أ سيادة الأمة قد قدمه - في ظل الدولة الغربية المعاصرة - كحل للمشكلة السياسية؟ إن كل ما قدمه هذا المبدأ قد راح ينحصر عملا في أعمال المعيار العددي في شأن الكيان العضوي للسلطة إذ راح يحل محل الحاكم الأوتقراطي – الذي يتلقى سلطته عن غير طريق الانتخاب - مجالس بأعداد كبيرة يعينون بالانتخاب وفي ماعدا ذلك فانه لم يقدم حلا ما للمشكلة السياسية فهو إذ وضع تلك ا الس بمنأى عن رقابة الناخبين هيا لها التدلي إلى استبداد يفلت من كل جزاء .

وتحضرنا هنا تلك العبارات المنتشرة في الأدب السياسي الإنجليزي والتي منها ، "إن إنجلترا لا يحكمها المنطق وإنما يحكمها البرلمان" ومنها أيضا " إن البرلمان الإنجليزي قادر على كل شيء إلا أن يقلب المرأة إلى رجل والرجل إلى امرأة) ولعل أبلغ ما يؤكد صحة تصورنا هذا لما آل إليه مبدأ سيادة الأمة في الغرب المعاصر في التطبيق من نقيض ما كان يرجى من ورائه ما أبرزه الكثير من المحللين في أعقاب الثورة الفرنسية الكبرى لعام ١٧٨٩ في هذا الصدد، فلقد أبرزوا كيف أن مبدأ سيادة الأمة أدى - في التطبيق - إلى دولة بقوة واحدة مركزية طاحنة يزحف إليها الانتهازيون مجمعين في مجالس (برلمانات) تتسلط باسم كيان خيالي لاوجود له (الأمة) وباعتبارها (ا الس) تعبر عن إرادته ومن ثم تنطلق في تسلطها من غير قيد أو مسؤولية تبعا لضياع المسئولية بتعدد المسئولين. إن مبدأ سيادة الأمة أصبح في التطبيق مجرد سند أيديولوجي - من غير مضمون موضوعي - لاستبداد ا الس، لقد راحت تلك ا الس تنفرد بالسلطة باعتبارها سلطة الشعب ومن ثم فلا راد لكلمتها، وباعتبار تلك ا الس أداة التعبير عن "الإرادة العامة" راحت تمثل المصدر الوحيد للقانون المعبر عن هذه الإرادة المعصومة ومن ثم فإذا تكلم القانون وجب على الضمير أن يصمت.

وهكذا ينتهي الأمر - من ثنايا مبدأ سيادة الأمة - إلى طاغية بمئات الرؤوس (ا الس) كبديل لطاغية براس واحدة (الملكية المستبدة القديمة) ومن ثم إلى نقيض ما كان يتصور من ورائه. وجملة القول - وعلى حد تعبير "برتران دي جوفيتل" إن إعلان سيادة الشعب لم يكن له من أثر سوى إحلال ملكة متخيلة هي "الإرادة العامة" محل ملك حي، والإرادة العامة بطبيعتها قاصرة على الدوام لأ ا عاجزة عن أن تحكم بنفسها ومن ثم فهي في حاجة دائمة إلى من يقوم عليها، وبتعدد القائمين عليها (أعضاء ا الس) وتتابعهم ينفسح ا ال لاحتمال أكبر لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين عل الحكم والذين لا راد لكلمتهم لأ ا التعبير عن "الإرادة العامة" والإرادة العامة لا تخطئ ولا تجور.(٣)

وجملة القول في شأن مبدأ سيادة الأمة كدعامة ثانية لنظام الدولة الغربية المعاصرة أنه قد أدى في التطبيق (في ظل النظم النيابية) إلى هيئات حاكمة بسلطة مطلقة و ائية لا تمتثل إلا لقانون الدولة الذي هو من وضعها، ومن ثم فهي لا تتقيد في النهاية إلا بإراد ا. إنه إذن الاستبداد المتدلي بطبيعته إلى الجور الذي لا عاصم للمواطنين منه. وسنرى كيف أن الإسلام لم يكن بحاجة إلى شعار ما من شاكلة سيادة الأمة أو سيادة الشعب لتقديم الضمانة الفعالة لعدم تدلي القائمين عل سلطة الأمر إلى الجور، تلك الضمانة التي جاءت في الإسلام كعنصر من عناصر النسق السياسي الإسلامي ومقومة من مقومات "نظامه القانوني" (في تعبيرنا المعاصر) .

لقد تناول المستشرق الإنجليزي (Sir Thomas W. Arnol) نظام الخلافة الإسلامي في كتاب بعنوان (The Caliphate) والذي نشر للمرة الأولى في أوكسفورد عام (١٩٢٤)(٤) والذي يعنينا من هذا الكتاب هو ما جاء في فصله الثالث بشأن النظرية السياسية للخلافة وعلى حد تعبيره The Political Theory of The Caliphate

لقد بدأ "أرنولد" هذا الفصل بالقول بأن علماء الدين المسلمين قد جدوا في البحث عن سند "للنظرية السياسية للخلافة" في القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع، وذلك على نحو ما فعل رجال الدين الأوربيون في العصور الوسطى حين جدوا في الكشف عن سند من الكتاب المقدس تأييدا لمطالب البابوات والأباطرة. ثم قدم طائفة من الآيات التي لجأ إليها علماء الدين المسلمون في هذا الصدد، حتى إذا

انتهى من ذلك راح يبين كيف أنه كان لابد من الاستعانة بالأحاديث لخلع مزيد من الوضوح والدقة على "نظرية الخلافة" فكانت تلك الأحاديث التي اتخذت كأساس لفقه الخلافة في كتابات علماء الدين ورجال الشريعة المسلمين.

وفي هذا الصدد أورد " أرنولد " طائفة من الأحاديث التي تدور في جملتها حول وجوب طاعة الحاكم عادلا كان أم جائرا. فإن كان عادلا فله ثواب عدله عند الله وإن جار فعليه الوزر في الآخرة وللرعية ثواب الطاعة.

وعلى الرغم من أن "أرنولد" قد راح يؤكد أن بعض هذه الأحاديث تبدو من وضع المؤيدن لحكم أسرة أو أخرى بقصد بناء "نظرية سياسية" للخلافة مفصلة على الواقع التاريخي ولكي تتخذ سندا لخلافة مستبدة ، إلا أنه مع ذلك قد انتهى في هذا الصدد إلى أمرين:

أولهما : أن الخلافة الإسلامية وقد اعترف ا على هذا النحو كانت تمثل حكما مستبدا يضع في يد الحاكم سلطة مطلقة بلا قيد فارضة على رعاياه طاعة خالصه لا تعرف التردد. (٥)

وثانيهما: أن "النظرية السياسية للخلافة" تبدو بصيغتها المعلنة في أن أية سلطة على الأرض هي إلهية (المصدر) وأن على الرعية الطاعة سواء أكان الحاكم عادلا أم جائرا (٦).

وينهي "أرنولد" هذا الفصل الثالث بعبارات خافتة، مضمو ا أنه في مجال واحد كانت السلطة التحكمية الأوتقراطية للخليفة مقيدة، فالخليفة بوصفه مسلما ملتزم بالخضوع للشريعة الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعاً لكون هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الإنساني في شتى قطاعاته، الأمر الذي لم يدع مجالا (في الإسلام) لذلك التمييز بين القانون الكنسي وقانون الدولة في المسيحية. ومن هنا فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون إدارة الدولة (الإسلامية) على انسجام مع أحكام القانون المقدس (٧) (الشريعة الإسلامية).

وقبل أن نقابل أفكار" أرنولد " هذه بالنسق السياسي الإسلامي الحق بمفاهيمه وفروضه المستنبطة لا من الكتاب والسنة ومن سلوك الخلفاء الأوائل، ننبه - فيما يلي - إلى ما وقع فيه "أرنولد" من أخطاء منهجية واصطلاحية في الفصل الثالث من

كتابه الخلافة، وذلك نظرا لما هيأت له هذه الأخطاء من اختفاء للصيغة الصادقة للنظرية السياسية الإسلامية وراء نظريته للخلافة الإسلامية المبنية على مقتضى أحاديث أكد هو نفسه تلفيقها هي الأخرى لحساب واقع معين .

لقد بدأ "أرنولد" الفصل الثالث من كتاب الخلافة بالقول بأن علماء الدين المسلمين قد جدوا في البحث عن سند "للنظرية السياسية للخلافة" في القرآن باعتباره المصدر الأساسي للتشريع، ثم أضاف إلى ذلك - في موقع لاحق بالفصل نفسه - أنه كان لابد من الالتجاء للأحاديث لخلع المزيد من الوضوح والدقة على تلك النظرية. وهذا كلام مؤد أن مدلول عبارة "النظرية السياسية (Poltical Theory) " المنهجي والاصطلاحي غائب تماما عن ذهن "أرنولد ". إن عباراته المتقدمة والتي بنى عليها تحليله كله لنظام الخلافة الإسلامية تعني أن للخلافة نظرية سياسية أصلا ثم راح هؤلاء العلماء يجدون في الكشف عن سند لها في القرآن والأحاديث. وهذا تصور لا يلتقي البتة بالمدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية. إن أية نظرية سياسية هي - منهجيا واصطلاحا - بناء ذهني موعة متسقة من مفاهيم وفروض مستقرأة بالملاحظة من الواقع وهي حينئذ علمية يستعان ا في فهم الواقع وتفسيره، أو هي بناء ذهني موعة متسقة من مفاهيم وفروض مستنبطة من مقدمات أخلاقية أو فلسفية أو عقائدية ولكي تستخدم في فهم نظام سياسي نشأ منتسبا إليها أوفي الحكم على مدى استجابته لها حتى يكون جديرا بذلك الانتساب، وهي لذلك نظرية فلسفية تقدم نموذجا لما "يجب أن يكون "لا" لما هو كائن "، وهذا شأن أية نظرية سياسية تستند إلى الإسلام، إ ا ليست جديرة بأن تكون كذلك إلا إذا قام بناؤها في جملته عل مجموعة من فروض ومفاهيم مستنبطة من القرآن والأحاديث الصحيحة استنباطا أمينا، ومن ثم مبنية بعيدا عن الواقع للحكم على مدى إسلاميته، وليست ملفقة على مقتضاه. ونخلص من ذلك كله إلى أن بناء ذهنيا أمينا للنظرية السياسية الإسلامية أو للخلافة الإسلامية (وحتى تكون جديرة بانتسا ا للإسلام) إنما يقوم على مجموعة من عناصر هي مقدمات من الكتاب والسنة (الصحيحة) وعمليات استنباط مجموعة المفاهيم المتصلة بالعلاقات السياسية للمجتمع ومضامين هذه المفاهيم، وهي جميعا عناصر لبناء ذهني واحد. ومن ثم فإن الآيات والأحاديث المتصلة بالعلاقات السياسية للمجتمع الإسلامي هي لبنة أساسية في البناء الذهني للنظرية

السياسية الإسلامية وجزء أصيل منه. فلو أن "أرنولد" قد وقف على هذا المدلول الاصطلاحي والمنهجي للنظرية السياسية لما راح يستبعد - على طول فصله الثالث بالتصريح أحيانا وبالتلميح أحيانا أخرى - أي تصور لبناء ذهني لنظرية سياسية إسلامية خالصة، ولكي يؤكد أن دور الكتاب والسنة في بناء النظرية السياسية للخلافة قد جاء لاحقا لتلك النظرية القائمة على الاستبداد والتحكم وأن هذا الدور قد انحصر في تأييده لذلك الواقع المستبد.

ويكون "أرنولد " بذلك قد أراد أن يصور نظرية للخلافة الإسلامية، والحق أ ا - كما صور بناءها الذهني - ليست البتة جديرة بالانتساب إلى الإسلام، كما أ ا ليست البتة جديرة بأن توصف بأ ا "نظرية" (في المدلول الاصطلاحي)، ذلك لأن بناءه لها لم يبدأ من الآيات والأحاديث الصحيحة لكي ينتهي بالاستنباط إلى المفاهيم التي يتعين أن تحكم العلاقات السياسية للمجتمع حتى يكون النظام السياسي إسلاميا وإنما أخرج الآيات والأحاديث ائيا من البناء الذهني الذي بدأه من واقع الخلافة في عصور معينة ثم راح يلجأ إلى تلك الآيات والأحاديث المختارة لتأييد ذلك الواقع، فأين هذا من البناء الذهني الصحيح لنظرية سياسية بالمدلول المنهجي الدقيق للنظرية من ناحية ومن حيث صدق انتسا ا إلى الإسلام من ناحية أخرى.

وثمة خطأ آخر وقع فيه " أرنولد " بشأن المضامين الفنية لبعض الألفاظ الاصطلاحية إما لعدم إدراكه لها إدراكا دقيقا بحكم انتمائها إلى مجالات بعيدة عن تخصصه وإما قصدا دف تمييع موقف الإسلام الصحيح من العلاقات السياسية. لقد انتهى "أرنولد " بتحليله على طول الفصل الثالث إلى القول بأن النظرية السياسية للخلافة قد صيغت لتكون سندا لخلافة مستبدة استدعيت الآيات والأحاديث لتأييدها بالتفصيل المتقدم. غير أن "أرنولد" راح يختتم فصله هذا بفقرة أخيرة جاء فيها (وبعبارات خافتة) أنه "في مجال واحد كانت السلطة التحكمية الأوتوقراطية للخليفة مقيدة، فالخليفة بوصفه مسلما ملتزم بالخضوع للشريعة الإسلامية على قدم المساواة مع غيره من المسلمين وذلك تبعا لكون هذه الشريعة مصدرها الوحي الإلهي الذي جاء لتنظيم السلوك الإنساني في شتى قطاعاته ... ومن ثم فإنه كان المفروض (من الناحية النظرية على الأقل) أن تكون إدارة الدولة على انسجام مع أحكام القانون المقدس (الشريعة الإسلامية).

فلو أننا احتكمنا إلى المدلول الاصطلاحي والمضمون الفني لكل من لفظتي "الاستبداد " و"التحكم " حتى لدى النظم السياسية الغربية المعاصرة وفلسفتها ، لتبين لنا مدى التناقض بين ما انتهى إليه "أرنولد" من تحليله عل طول الفصل الثالث في شأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية إذ راح يؤكد أ ا قد صيغت لتكون سندا لخلافة مستبدة تحكمية وبين ما جاء في تلك الفقرة الأخيرة لفصله الثالث. فلقد سبق أن أوضحنا في بحثنا هذا أن " التحكم " في ظل الدولة الغربية المعاصرة لا يعني أكثر من عدم الالتزام بالمشروعية أي بقواعد النظام القانوني للدولة من جانب القائمين على سلطتها، وأن الاستبداد يجاوز ذلك إلى الخروج على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع والتي تقبع في أيديولوجياته التي انبثقت منها نظمه القانونية والسياسية.

فلو أننا احتكمنا إلى مفهوم كل من الاستبداد والتحكم كما تحدد في ظل نظام الدولة الغربية المعاصرة وفلسفا ا والتي ينتمي إليها "أرنولد" لبدأ التناقض عميقا بين ما انتهى إليه ذلك المستشرق من صياغة للنظرية السياسية لخلافة إسلامية مستبدة تحكمية وبين ما ضمنه هو ذاته " الفقرة الأخيرة" من الفصل نفسه والتي تؤكد - وإن كان قد عرضها بعبارات خافتة - التزام الخليفة بأحكام الشريعة الإسلامية في شتى ا الات وعلى قدم المساواة مع غيره من المسلمين وبوصف الشريعة الإسلامية القانون المنظم لشتى قطاعات النشاط الإنساني والتنظيم الاجتماعي بما فيه قطاع السلطة العامة. ذلك بأن التزام الخليفة في نشاطاته الخاصة والعامة أي ما يتصل بسلوكه من حيث هو إنسان عضو في مجتمع إسلامي ومن حيث هو قائم على سلطة الأمر في مجتمع إسلامي على النحو الذي أورده " أرنولد" نفسه لا يستقيم البتة مع ما انتهى إليه "أرنولد" ذاته وفي الفصل نفسه حين قال بأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية قد صيغت كسند للاستبداد والتحكم. إن مجرد التزام الخليفة المسلم بأحكام الشريعة بتلك الأبعاد المتقدمة التي صورها "أرنولد " ذاته لقاطع بقيام الخلافة على مبدأ المشروعية أي على مبد أ التزام السلطة بالنظام القانوني للدولة حتى بمدلوله الغربي المعاصر ، وبالتزامها كذلك بمبدأ الشرعية بمدلوله الواسع نظرا لكون القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع الإسلامي قد تضمنها القرآن والحديث على قدم

المساواة مع أحكام النظام القانوني للمجتمع الإسلامي التي وردت هي الأخرى في المصدر نفسه وبالتفصيل الذي سنعود إليه فيما بعد .

وهكذا يكون "أرنولد" قد وقع في تصويره للنظرية السياسية للخلافة في خطأ مرده إلى أمرين أولهما: أنه بدأ من تصوير غير صحيح للمضمون الاصطلاحي لعبارة النظرية السياسية مما أدى به إلى الخلط بين تاريخ واقع الخلافة الإسلامية وبين الخلافة الإسلامية كنظام سياسي إسلامي، وثانيهما : أنه بعدم تصوره للمضمون الفني الدقيق للفظتي "الاستبداد " و"التحكم " قد فوت على القارئ إدراك حقيقة نظام الخلافة الجديد بانتسابه إلى الإسلام في خاصته الكبرى المتمثلة في التزامه الصارم بمبد أي المشروعية والشرعية معا .

وإذا انتهينا من نقد فكرة "أرنولد" عن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية، من الناحيتين المنهجية والفنية على النحو المتقدم، ننتقل فيما يلي إلى بيان الحلول التي قدمها الإسلام للمشكلة السياسية .

ولكي تستجيب هذه الحلول الإسلامية للمقارنة الصحيحة بينها وبين الحلول الغربية المعاصرة لتلك المشكلة سنعالج الحلول الإسلامية في الإطار نفسه الذي عالجنا فيه الحلول الغربية في صدر بحثنا هذا مع محاولة الارتباط بلهجة التعبير الاصطلاحي المعاصر ودون المساس بالمضمون. وسنرى كيف أنه في هذه المقارنة يقع الرد على أفكار "أرنولد" والمتابعين له من ناحية الموضوع. وإعمالا لهذا المنهج سنبين فيما يلي موقف الإسلام من المعيار العددي الغربي بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر ثم موقفه من المفهوم الغربي المعاصر "للدولة" ومن مفهوم "الشرعية" في إطار تلك الدولة الغربية، فموقفه من الديمقراطية الغربية المعاصرة التي جاءت تطبيقا لمبدأ سيادة الأمة هناك.

فأولا: ما موقف الإسلام من فكرة الدولة الغربية المعاصرة والتي مضمو ا كما قدمناه آنفا انتقال سلطة ا تمع السياسية من حالة القوة الخام إلى القوة المنظمة أي من حالة الامتثال بالخوف إلى الالتزام بالنظام أوفي معنى آخر الانتقال من حكم الفرد إلى حكم القانون، الأمر الذي يربط فكرة الدولة الغربية المعاصرة بفكرة القانون مهيئا بذلك لإعمال مبدأ المشروعية بمدلوله الغربي المتقدم ؟

إن نظرة معنة فيما جاء بالقرآن وبالأحاديث في شأن سند الالتزام بطاعة القائمين على سلطة الأمر في ا تمع الإسلامي تقطع بالقول بأن الإسلام قد سبق الغرب الحديث أكثر من ألف عام في تصويره "للسلطة المنظمة " في ا تمع ومن ثم الخاضعة للقانون، فوفقا لأحكام الإسلام طاعة السلطة فضيلة مأمور ا: يقول الله تعالى: (**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**) [النساء ٥٩]، ويقول صلوات الله عليه : "**من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصا الله ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني**". غير أن هذه الطاعة في الإسلام مرهونة بالتزام القائم على سلطة الأمر بأحكام الشرع (الكتاب والسنة) فيما يصدر عنه من أوامر، فالأصل في الإسلام أنه "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق"، وهذا الحديث يتضمن قيمة سياسية إسلامية عليا مؤداها - كما ورد في حديث آخر- "**السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره ما لم يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**"، وهذه أحاديث متفق عليها . وهكذا يقضي الإسلام بربط الالتزام بطاعة القائمين على السلطة بالتزام هؤلاء بأحكام الشرع أي بالقرآن والسنة في المعنى الذي قدمناه آنفا. وهذا مؤداه سلخ السلطة عن أشخاص القائمين عليها لإخضاع ممارستها لدستور مسبق هو كتاب الله وسنة رسوله. أليس هذا هو بعينه مضمون مفهوم الدولة الغربية الحديثة الذي يدعي الغربيون أنه من ابتداع فكرهم الحديث ؟! ولو أ م علموا بحقيقة ذلك التدرج في الالتزام السياسي الذي يتعين أن يقوم عليه ا تمع الإسلامي. ذلك التدرج المستنبط من الكتاب والسنة والذي قوامه التزام أعضاء ا تمع الإسلامي، والقائم على سلطة الأمر بذاته وعلى قدم المساواة بدستور الإسلام (القرآن والسنة) من ناحية وتعليق الالتزام بطاعة السلطة في ا تمع الإسلامي على التزام القائم عليها بقواعد ذلك الدستور من ناحية أخرى - لو أ م علموا ذلك لما ادعوا بأن مفهوم دولة القانون هو من تصوير فلسفا م السياسية الحديثة. ولقد سبق أن بينا كيف أن "أرنولد" لم يستطع أن يخفي هذه الحقيقة في الفقرة الأخيرة من فصله الثالث على النحو الذي أشرنا إليه، وإن كان قد حاول أن يصرف نظر القارئ عن مدى أهميتها في تصوير النظام السياسي الإسلامي الحق. وجملة القول إذن في هذا الصدد أن الإسلام هو

الذي قدم وللمرة الأولى في تاريخ النظم السياسية أروع صورة للسلطة المنظمة تنظيما قانونيا ومن ثم لدولة القانون.

وثانيا: ما موقف الإسلام من المعيار العددي الغربي في شأن الكيان العضوي للسلطة؟ يقول الله تعالى وهو أصدق القائلين: (**أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا**) [الفرقان ٤٤]. في هذه الآية الكريمة يبين سبحانه كيف أن الكم العددي البشري لا يمثل قيمة بذاته، ثم تأتي الآية الكريمة القائلة: (**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**) [الزمر ٩] ، لكي تقطع بفضل الذين يعلمون على الذين هم على غير علم، (**يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات**) [ا ادلة ١١] .

وإذا انتقلنا ذه القيم القرآنية العامة إلى ميدان الحكم قلنا بأن العبرة في القيام كل شؤون الجماعة ليست البتة بالكم البشري ، إنما هي - في الإسلام - "بالكيف". إن تسلط السواد الأعظم من الناس على المصلحة العليا للجماعة مرفوض في الإسلام، ذلك بأن تدبير هذه المصلحة يقتضي درجة من العلم والحكمة لا تتوفر لذلك السواد - إن العبرة في توقي شؤون الجماعة هي - في الإسلام - للإيمان والعلم اللذين يرفعان أصحا ما درجات فوق من عداهم. إ ا إذن ودونما حاجة إلى اجتهاد "حكومة الخيرة المؤهلة للحكم " وليست البتة تسلط السواد الأعظم المهيىء للغوغائية.

ولو أننا تصفحنا كتابات فقهاء المسلمين الأوائل الصادقين من أهل السنة والجماعة في مجالنا هذا للاحظنا كيف أ م قد استنبطوا من تلك القيم القرآنية ما استنبطناه. فلقد التقوا على شروط يتعين توافرها لمن يتولى أمر المسلمين تقطع بالتأكيد لمعيار "الكيف " ودون الكم ، أي بحكم الخيرة المؤهلة دون الكثرة التي لا تعلم. ففي كتاب "الأحكام السلطانية" ينقل لنا الماوردي - المتوفى سنة ٤٥٠ هـ - ما كان شائعا في عصره بصدد الكيان العضوي لسلطة الأمر بل وبصدد أهل الاختيار (أي بصدد الناخبين في نظمنا العصرية) على السواء لدى الصادقين من فقهاء أهل السنة والجماعة ، فيقول: "إن الإمامة فرض كفاية كالجهاد وطلب العلم فإذا قام ا من هو من أهلها سقط فرضها عن الكافة، وإن لم يقم ا أحد خرج من الناس فريقان: أحدهما: أهل الاختيار (الناخبون في تعبيرنا المعاصر) حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني

: أهل الإمامة (المرشحون لمناصب الحكم في تعبيرنا العصري) حتى ينصب أحدهم للإمامة ، وليس على من عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا إثم. وإذا تميز هذان الفريقان من الأمة وجب أن يعتبر كل منهما بالشروط المعتبرة فيه.

وأما أهل الاختيار (الناخبون) فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة :

الأول : العدالة الجامعة لشروطها

والثاني: العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

والثالث: الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأرفع.

وأما أهل الإمامة (المرشحون لتولي منصب الحكم) فالشروط المعتبرة فيهم سبعة :

الأول : العدالة على شروطها

والثاني العلم المؤدي إلى الاجتهاد . . .. .

والخامس الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح .. . .

وهكذا يأتي الفقهاء المسلمون الأوائل من أهل السنة والجماعة ليقطعوا بأنه - انطلاقا من تلك الآيات – لا مجال البتة في شأن الكيان العضوي لسلطة الأمر بل وفي شأن ناخبيهم (بالتعبير العصري) على السواء، للسواد الأعظم لمجرد كونه كثرة، وإنما هذا المجال من شأن الفضلاء ذوي العلم والرأي والحكمة، فليس أهل الاختيار هم - في الإسلام - من الغوغاء وإنما هم من المؤهلين لحسن الاختيار وهؤلاء قلة في كل زمان ومكان. وأهل الإمامة كذلك من باب أولى.

وموقف الإسلام هذا من المعيار العددي كحل للمشكلة السياسية يذكرنا بذلك النقد الذي يوجهه الناقدون من الملاحظين والمحللين الغربيين إلى مبدأ سيادة الأمة حين وضع موضع التطبيق هناك فكانت النظم النيابية بمجالسها المنتخبة التي راحت تنفرد بسلطة الدولة باعتبار تلك المجالس هي أداة التعبير عن الإرادة العامة ومن ثم تنطلق في تسلطها من غير قيد أو مسؤولية تبعا لضياع المسؤولية بتعدد المسؤولين. إن تعدد القائمين على السلطة (أعضاء المجالس) وتتابعهم يفسح المجال هناك (على حد تعبير هؤلاء المحللين الغربيين أنفسهم) لتعاقب الانتهازيين من غير المؤهلين على الحكم. إن

النقد الذي وجهه و لا يزال يوجهه النا ون من المحللين الغربيين للنظم النيابية الغربية المعاصرة بالتفصيل المتقدم في بحثنا هذا يكفي في ذاته كتأييد ضمني من جانبهم لموقف الإسلام المتقدم من المعيار العددي الغربي.

وثالثا: ما موقف الإسلام من مفهوم "الشرعية" وفي مواجهة التصور الغربي المعاصر لهذا المفهوم ؟

لقد رأينا فيما تقدم أن مفهوم الشرعية في الغرب المعاصر يقف بمضمونه عند الالتزام الشكلي من جانب سلطة الدولة بقواعد نظامها القانوني، فقرارات هذه السلطة مشروعة رد كو ا قد جاءت مطابقة لتلك القواعد، ومن ثم فإن الشرعية تقع هناك بكل أبعادها وضمانا ا في إطار النظام القانوني للدولة، الأمر الذي يقصر مضمو ا على مجرد " المشروعية" أي مجرد الالتزام بالنظام القانوني الوضعي للدولة التزاما شكليا فلا يجاوز ذلك إلى الالتزام بما وراءه من قيم أساسية وأهداف عليا هي كما رأينا في ظل النظم الغربية المعاصرة من شأن فلسفا ا السياسية التي استدعتها والتي تظل على الرغم من ذلك سابقة عليها خارجة عن إطارها. ومن هنا اقتصر جزاء تلك الشرعية الشكلية - أو على الأدق مجرد "المشروعية" - على ضمانة شكلية أيضا هي الرقابة عل دستورية القوانين بالصورة الهزيلة التي أشرنا إليها آنفا. ولقد كان من مؤدى هذا التصور الغربي المعاصر لمضمون "الشرعية" أن راح خروج سلطة الدولة في قرارا ا وحتى بنظامها القانوني في جملته على القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع يفلت من كل جزاء وضعي وحتى حين راح الفقه الإنجليزي والفقه الأمريكي يلتقيان في الغرب المعاصر على أن "حكم القانون " (Rule of law) لا يقف بمضمونه عند التزام سلطة الدولة بالمضمون السلبي للمشروعية (أي بمجرد مراعاة قواعد النظام القانوني وإنما يجاوز ذلك إلى مضمون إيجابي قوامه ضرورة مراعاة مضمون قواعد النظام القانوني ذاته للقيم العليا للمجتمع والتي هي من وراء النظام القانوني للدولة في جملته والتي هي منه بمثابة الهدف، أي حتى حين راحت المشروعية تقترب بمضمو ا من الشرعية بمدلولها الدقيق لدى ذلك الاتجاه، ظل المضمون الإيجابي للشرعية - برغم ذلك - واقعا من حيث الجزاء والضمانات خارج النظام القانوني للدولة ومن ثم من غير جزاء وضعي وظل "الجور"

بقضاياه واقعا هناك في مجال الفلسفة السياسية وظلت مقاومته تبعا لذلك غير مشروعة تحرمها النظم القانونية ذا ا كما قدمنا.

أما في الإسلام ، فإن نظرة ممحصة في "النظام القانوني للدولة الإسلامية" تؤكد أن الشرعية والمشروعية بمدلوليهما الغربيين هذين يندمجان تماماً في نظام واحد هو نظام الشرعية والذي يقع ببعديه الشكلي والموضوعي وبضماناته داخل النظام القانوني الإسلامي.

وتوضيحا لذلك نقول: إن النظام القانوني الإسلامي - وقد صور في الكتاب والسنة - بقواعده وجزاءاته لم يقف عند حد القواعد المنظمة لسلوك المسلم وأحواله في ا تمع الإسلامي بوصفه إنسانا ومواطنا وبوصفه حاكما فحسب وإنما جاوز ذلك إلى تصوير القيم الأساسية والأهداف العليا للدولة الإسلامية، ومن ثم جاعلا منها جزءا من النظام القانوني متمتعه تبعا لذلك بطبيعة قواعده وبطبيعة جزاءاته.

ولذلك فإن الخروج من جانب القائمين على سلطة الدولة الإسلامية على تلك القيم والأهداف لا يختلف في طبيعته أوفي جزائه عن خروج هؤلاء على بقية أحكام النظام القانوني الإسلامي. بل إن هذا الأمر يزداد عمقا إذا علم أن الهدف النهائي للدولة الإسلامية بشتى مؤسسا ا إنما ينحصر في إقامة مجتمع إسلامي أي في مجتمع تحددت معالمه بكل قطاعاته في الكتاب والسنة، وأن العمل على تحقيق هذا الهدف من جانب القائمين على سلطة الدولة هو على حد تعبير الفقه الإسلامي "شرط ابتداء وشرط بقاء"بالنسبة لولايتهم (٨) في معنى أن شرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل عل إعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته دونما تمييز بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وحاكم وبين تلك القيم الأساسية والأهداف العليا التي وردت في الكتاب والسنة.

وجملة القول في شأن مفهوم الشرعية في الإسلام - وفي مواجهة مفهومها الغربي المعاصر- أن الإسلام لا يعرف التمييز بين المشروعية والشرعية تبعا لكون الأهداف العليا للمجتمع الإسلامي وقيمه الأساسية قد وردت في الكتاب والسنة على قدم المساواة من حيث طبيعة الجزاء مع أحكام النظام القانوني الإسلامي على النحو المتقدم. إن النظام القانوني الإسلامي ليس له فلسفات عقلية سابقة عليه تقبع فيها أهدافه العليا وقيمه الأساسية بل هو نظام متكامل على ذلك النحو المتقدم. و ذا

يظهر مفهوم الشرعية في الإسلام على مفهومها الغربي. إن مفهوم الشرعية الغربي المعاصر إذ يقف من حيث ضمانته الوضعية عند مجرد المشروعية بالتفصيل المتقدم يجعل من المضمون الإيجابي للشرعية (التزام سلطة الدولة بمراعاة القيم الأساسية والأهداف العليا للمجتمع فيما يصدر عنها من قرارات بل وفي نظامها القانوني كله) مجرد تصور فلسفي أو أيديولوجي من غير أية ضمانة فعالة له. أما في الإسلام فإن لمضمون الشرعية - الجامع لضرورة مراعاة سلطة الدولة الإسلامية لأحكام النظام القانوني الإسلامي وللقيم الإسلامية وللأهداف العليا للمجتمع الإسلامي على السواء -ضمانة قانونية فعالة يظهر ا الإسلام في هذا ا ال على النظم الغربية المعاصرة.

وهذه الضمانة القانونية للشرعية الإسلامية تتمثل في حق مقاومة الجور كحق إيجابي للمسلم بل إنه في النسق القانوني الإسلامي وفي نظرية الإسلام السياسية على السواء يجاوز مجرد الحق إلى كونه واجبا على كل مسلم وذلك بحكم ما ورد في شأنه في الكتاب والسنة. ذلك بأن واجب مقاومة الجور هو أصل من أصول الإسلام التي صورت في كتاب الله. ولقد صور واجب مقاومة الجور هذا في القرآن في أصل أعم هو النهي عن المنكر، يقول الله تعالى: (**ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون**) [آل عمران آية ١٠٤]. وفي صيغة هذه الآية الكريمة ما يقطع بأن النهي عن المنكر واجب إسلامي وليس مجرد رخصة.

بل إن من الآيات ما ربط واجب النهي عن المنكر هذا بالإيمان ذاته كقوله تعالى: (**كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله**) [آل عمران : ١١٠] . وهكذا فإن النهي عن المنكر في القرآن التزام قانوني (بتعبيرنا المعاصر) كما هو واضح من صيغة الآية الأولى، فضلا عن كونه التزاما عقائديا يرتبط بإيمان المسلم كما هو واضح من صيغة الآية الثانية. فإذا علم بأن النهي عن المنكر يعني في الفقه الإسلامي النهي عن كل محظور في الشرع، أي في النظام القانوني الإسلامي، ومن باب أولى النهي عن الخروج عليه - من جانب سلطة ا تمع الإسلامى - في جملته أو في أجزاء منه ودونما تمييز بين أحكامه وقيمه وأهدافه في المعنى المتقدم. إذا علم ذلك كان جور السلطة في الإسلام في مقدمة المنكرات جميعا. وكان جزاء الجور هو جزاء هذه المنكرات نفسها بل وأعظم شأنا في الإسلام.

وهذا الجزاء القانوني للجور باعتباره منكرا في الإسلام قد ورد في حديث (متفق عليه) لرسول الله صلى الله عليه وسلم نصه: "**من رأى منكم منكرا فليغيره بيده ، فإن** لم **يستطع فبلسانه فإن** لم **يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**". وليس من شك في أن مضمون هذا الحديث كمضمون غيره من الأحاديث المتفق عليها في مجاله يمثل جزءا من النظام القانوني الإسلامي بل وقيمة إسلامية من قيمه العليا والتي هي جزء منه . ويعني مضمون هذا الحديث -إذن - أن جزاء الجور في النظام الإسلامي هو مقاومة هذا الجور كواجب قانوني على كل مسلم مقاومة تتدرج في مضمو ا تبعا لدرجات استطاعة المسلم في شأ ا فالأصل فيها هي المقاومة بالقهر (باليد) فان لم تكن المقاومة بالقهر مستطاعة جازت المقاومة باللسان (أي بالوعظ)، ثم تأتي درجة مقاومة الجور بالقلب كأدنى درجة لها في معنى المقاومة السلبية للحاكم الجائر أي برفض الامتثال لقراراته التي تأتي خارجة على النظام القانوني والإسلامي في أحكامه أوفي قيمه الأساسية على السواء. والحق أن في هذا الجزاء القانوني للجور في النظام الإسلامي تقبع فاعلية الضمانة الإسلامية لمبدأ الشرعية كضمانة فعالة، وذلك في مواجهة تلك الضمانة الهزيلة لمبدأ الشرعية في الغرب والمتمثلة في الرقابة على دستورية القوانين بأبعادها العاجزة عن متابعة المضمون الإيجابي للشرعية بالتفصيل الذي قدمناه في شأ ا.

إن أدنى مرتبة من مراتب مقاومة الجور كالتزام قانوني وعقائدي في الوقت نفسه بالنسبة لكل مسلم (على مقتضى ذلك الحديث) تتمثل كما قدمنا في رفض المسلم في مجتمعه الإسلامي الامتثال لأوامر القائم على سلطة الأمر .رد تضمنها لما فيه خروج على الكتاب والسنة ومن ثم على الدستور الإسلامي (بالتعبير المعاصر) بينما على المواطن في ظل الدولة الغربية المعاصرة وطبقا لمفهوم الشرعية الضيق هناك أن يظل ملتزما بأحكام قوانين سلطة الدولة برغم اقتناعه بعدم شرعيتها أو حتى بعدم مشروعيتها إلى أن يصدر من المؤسسات القضائية المختصة بذلك ما يقض بعدم دستوريتها، وهذا من شأنه وضع الضمانة الأخيرة للمشروعية (وهي أدنى درجات الشرعية) في يد مؤسسات سلطة الدولة التي تكون بذلك خصما وحكما في الوقت نفسه.

إن في التزام المسلم في ظل الدولة الإسلامية التزاما قانونيا - على النحو المتقدم - بمقاومة الجور، مقاومة تبد أ بالقهر أي بحمل القائم كل السلطة على مراعاة النظام القانوني الإسلامي في أحكامه وقيمه بالقهر أو خلعه، ولكي تقف في اضعف درجا ا عند المقاومة السلبية متمثلة في رفض الامتثال لأوامر السلطة الجائرة، إن في هذا الالتزام ما يجعل من الالتزام القانوني بمقاومة الجور-بالنسبة للمسلم فردا أو جماعة - ضمانة فعالة لرقابة شعبيته لا يحتكم فيها المسلم إلا لضميره الإسلامي ثم الالتزام من حيث هو مسلم بدستور الإسلام أي بنظامه القانوني وكل ذلك بعيدا ومستقلا عن مؤسسات سلطة الدولة الإسلامية وفي مواجهتها، وهكذا يكون القول الفصل -في ظل النظام القانوني الإسلامي - بصدد الرقابة على شرعية أوامر السلطة هو في النهاية للشعب المسلم أفرادا وجماعات لا يحتكم فيها إلا للقيم الإسلامية، فلا يترك أمرها في النهاية إلى أجهزة السلطة لتكون حكما وخصما معا كما هي الحال في ظل الدولة الغربية المعاصرة، ويؤيد فهمنا هذا لواجب مقاومة الجور كضمانة للشرعية فى الإسلام رفع رسول الله صلوات الله عليه من قتل فيها إلى أعلى مراتب الشهادة، إذ يقول: "**أفضل شهداء أمتي رجل قام إلى إمام جائر فأمره بالمعروف و اه عن المنكر فقتله** في **ذلك**" ، ثم ما أعلنه الخلفاء الأوائل في هذا الصدد، فلقد خطب أبو بكر في الناس عند توليه الخلافة قائلا: "أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني"، كما حمد عمر الله إذ جعل فى المسلمين من يقوم اعوجاج عمر بسيفه. أليس في ذلك كله حض عل مقاومة الجور مقاومة إيجابية تصل إلى حد استعمال السيف كضمانة إسلامية للشرعية؟ وأليس في ذلك أيضا ما يكفي لإبطال كل ما جاء في تحليل "أرنولد" للخلافة الإسلامية ولما انتهى إليه في شأن تصويره للنظرية السياسية لتلك الخلافة من حيث هي نظام مستبد تحكمي لا مكان معه إلا لطاعة عمياء من جانب الرعايا؟

كيف يستقيم تصوير "أرنولد" هذا لنظرية الخلافة الإسلامية مع مفهوم الشرعية الإسلامية بمضمو ا الإيجابي المتقدم بضمانتها الفعالة المتمثلة في واجب مقاومة الجور، وأخيرا أين مضمون الأحاديث التي استدعيت في تحليل "أرنولد" تأييدا لنظريته عن الخلافة الإسلامية (المستبدة) من مضمون الآيات والأحاديث المتفق عليها التي

قدمناها آنفا كأساس دستوري لنظام الشرعية في الإسلام ولواجب المقاومة كضمانة له [٩].

ورابعا : ما موقف الإسلام من فكرة سيادة الأمة ومن مفهوم الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة اللي جاءت تطبيقا لها ؟

لقد سبق أن قدمنا أن الديمقراطية النيابية الغربية المعاصرة ترتد بجذورها الفلسفية هناك إلى فكركل من الفيلسوف الإنجليزي "لوك" والفيلسوف الفرنسي "روسو". فلقد أخذت عن "لوك " فكرته في تسويد البرلمان باعتباره نائبا عن الأمة مصدر كل سلطة (فكرة سيادة الأمة) تبعا لفكرته عن النشأة التعاقدية للمجتمع السياسي، بيد أن هذه الديمقراطية الغربية المعاصرة راحت تتنكر تماماً لفكرة "لوك" عن حق المقاومة كحق طبيعي للمواطنين في مواجهة إخلال السلطة بالتزامها بالمحافظة على حقوقهم الطبيعية الخالدة والتي في مقدمتها الملكية والحرية، وذلك على الرغم من أن حق المقاومة هذا يمثل الهدف النهائي "للوك" من وراء فلسفته عن العقد السياسي. كما أخذت الديمقراطية الغربية النيابية المعاصرة من فلسفة "روس" فكرته عن الإرادة العامة التي لا تخطئ والتي لا راد لكلمتها ممثلة في القانون، الأمر الذي هيأ في تلك النظم لمزيد من التأكيد للسيادة الفعلية للمجالس النيابية والتي راحت تستقل بممارسة الوظائف الرئيسية للدولة بمنأى عن كل رقابة شعبية طوال مدة عضويتها خارجة بذلك على مضمون سيادة الشعب على النحو الذي ضمنه لها "روسو" ذاته.

وجملة القول فإن النظم النيابية الغربية المعاصرة قد أخذت من فلسفة كل من "لوك" و"روسو" ما يدعم سيادة ا الس النيابية بينما رفضت تماما فكرة لوك عن مقاومة الجور. فإذا انتقلنا إلى الإسلام لاحظنا أنه ليس بحاجة البتة إلى مثل تلك الشعارات الغربية كشعار سيادة الأمة في مجالنا هذا. ذلك بان النظام القانوني الإسلامي ينطوي في ذاته على أروع ضمانة للشرعية متمثلة - كما قدمنا - في واجب مقاومة جور القائمين على سلطة الأمر كواجب قانوني، بينما ترفض النظم النيابية الغربية المعاصرة مثل هذا الحق بالنسبة لمواطنيها بل إ ا ترى في مقاومة جور سلطة الدولة عملا هداما.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الفكر الإسلامي قد استطاع أن يقدم في مجالنا هذا تنظيرا عقليا رائعا لطبيعة العلاقة بين الحاكمين والمحكومين في ا تمع الإسلامي

كدعامة نظرية لحق المحكومين في مقاومة الجور ومن ثنايا فكرة العقد السياسي التي عرفها الفكر الغربي في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين أي بعد الفكر الإسلامي بقرون طويلة. فلو أننا تصفحنا الباب الخاص بالخلافة في كتاب "الأحكام السلطانية" "للماوردي" (٤٥٠ هـ) للاحظنا كيف أنه قد ربط تحليله للخلافة في ذلك الباب بفكرة العقد، فلقد عنون الباب بعبارة: (عقد الإمامة) ثم راح يقدم تنظيراً عقليا رائعا لنشأة السلطة نشأة تعاقدية في ا تمع الإسلامي وعلى نحو يجعل من هذا التنظير سندا عقليا قويا لحق المقاومة كضمان للشرعية. فلقد صور "الماوردي " في بابه هذا علاقة السلطة بالرعية على أ ا علاقة تعاقديه تتحدد معالمها على مقتضى عقد هو عقد الإمامة والذي به تنشأ السلطة مقيدة بواجبات تدور في جملتها حول الالتزام بأعمال النظام القانوني الإسلامي في جملته مما يجعل استمرارها مرهوناً باستمرار التزامها بإعمال ذلك النظام، مما يترتب على مقتضى هذا العقد للرعية حقوق يسال الإمام عن أدائها قبل الأمة. فإذا أدى الإمام واجباته هذه تنشأ له حقوق قبل الأمة تتلخص في واجب الطاعة. غير أن واجب الطاعة هذا يقابله التزام يرتبط به ألا وهو التزام الإمام بعدم الانقياد إلى الهوى وعدم الخروج عل أحكام الشرع فإن هو اتبع هواه وفسق فظلم وجار خرج عن الإمامة، وجملة القول إذن أن "الماوردي" راح بتنظيره لنشأة السلطة نشأة تعاقدية أي برضا المحكومين من ثنايا عقد هو عقد الإمامة والذي واقعته المنشئة له تبدو في عملية البيعة - يقدم ما يصلح كسند نظري لتسويغ المقاومة. ذلك بأنه قد ربط واجب طاعة الأمة للإمام بحرصه على عدالته باعتبار أ هما التزامان متقابلان على مقتضى العقد المنشئ لسلطة الإمام ومن ثم فإن جور الإمام يسقط عن الأمة واجب الطاعة بل ويجيز عزله من الإمامة وثمة نتيجة منطقية لذلك هو أن تصبح كل وسائل المقاومة مشروعة مادامت دف إلى إخراجه من الخلافة بعد أن أضحى بقاؤه فيها غير شرعي. وهكذا يكون "الماوردي" قد قدم تنظيرا عقليا لمصدر السلطة في ا تمع الإسلامي من ثنايا فكرة العقد السياسي على نحو يجعله صالحا لتبرير حق مقاومة الجور كحق يترتب للرعايا على مقتضى عقد الإمامة.

ويجدر بنا هنا أن نشير إلى أن روعة فكرة العقد السياسي عند "الماوردي" كتنظير عقلي لعلاقة السلطة برعاياها - والتي تصلح في النهاية كسند عقلي لتسويغ مقاومة

الجور إنما تتمثل في أن تنظير"الماوردي" لتلك العلاقة على أ ا تعاقدية جاء تنظيرا حيا إذ أفلح في الانطلاق في تحليله لتلك العلاقة وكأ ا تنشأ عن اتفاق فعلي تبدو الواقعة المنشئة له في البيعة. بينما وقف تنظيرا "لوك" الإنجليزي - فيما بعد " الماوردي " بقرون طويلة - لعلاقة السلطة برعاياها من ثنايا الفكرة نفسها عند مجرد الفروض العقلية البحتة فالعقد المنشئ للمجتمع السياسي عند "لوك" هو عقد افتراض بحت يأتي ضمن سلسلة من افتراضات عقلية صرفة لا أساس لها في الواقع، فحالة الطبيعة اللاسياسية السابقة على عقد "لوك " هي حالة افتراضية لأن الإنسان وا تمع والسياسة ظواهر متلازمة فحيث يوجد البشر تقوم الجماعات حتما وحيث تقوم الجماعات تنشأ السلطة السياسية كضرورة تمليها قدرة ا تمعات على الاستمرار. ومن ثم فإن البدء في فلسفة "لوك" من حالة الطبيعة التي لا تعرف السلطة السياسية هو افتراض عقلي بحت وكذلك الانتقال منها إلى حالة ا تمع السياسي بعقد، هو الآخر افتراض عقلي صرف. أما " الماوردي" فقد راح يصور تنظيره لنشأة سلطة الدولة الإسلامية نشأة تعاقدية تنظيرا حيا إذ راح يسند العقد المنشئ لسلطة ولي الأمر في ا تمع الإسلامي إلى واقعة فعلية هي "البيعة" ليرى فيها الواقعة المنشئة للعقد، ومن هنا كان وصفنا تنظيره بأنه حي. ثم إن فكرة العقد السياسي عند "الماوردي" تبدو قادرة تماما على تقديم سند عقلي لاستمرار مسؤولية ولي الأمر في ا تمع الإسلامي إمام رعاياه على طول ولايته وذلك بأن ولي الأمر طبقا لتحليل "الماوردي" هو من الرعايا في مركز تعاقدي وفي معنى أن هؤلاء يستطيعون عزله كلما رأوا أنه قد خرج على التزاماته في العقد بأن فجر أو جار.

ومن هنا فإن نظريته عن العقد السياسي ترفض تماما فكرة استقلال ا الس الحاكمة المنتخبة عن ناخبيهم طوال مدة العضوية في ظل النظم النيابية العربية المعاصرة والتي تستند إلى فكرة الوكالة التمثيلية هناك: تلك الفكرة التي على مقتضاها لا يكلف أعضاء ا الس طوال مدة عضويتهم بتقديم حساب لناخبيهم، كما لا يجوز للناخبين إقالة هؤلاء الأعضاء قبل اية مدة العضوية. وإنما الذي يستقيم مع فكرة "الماوردي" عن العقد السياسي بأبعادها المتقدمة عن فكرة الوكالة الإلزامية التي مضمو ا أن أعضاء ا الس المنتخبة ليسوا ممثلين للأمة وإنما ينظر إليهم على أ م قد تلقوا من ناخبيهم وكالة كل سبيل الإلزام من طبيعة وكالة القانون الخاص ومن ثم

يكلفون بتقديم حساب لناخبيهم أولا بأول كما يجوز لهؤلاء الناخبين إقالتهم قبل اية مدة العضوية، الأمر الذي يضع تلك ا الس تحت رقابة دائمة من جانب الناخبين، إ ا فكرة الوكالة الإلزامية التي حرصت النظم السياسية الغربية المعاصرة على استبعادها تماما تمكينا لبرلما ا من الاستقلال إزاء الناخبين طوال مدة العضوية.

وهكذا تبدو روعة فكرة "الماوردي" عن العقد السياسي كعقد عقلي حي لا لحق المقاومة فحسب، وإنما لديمقراطية (بالتعبير الغربي المعاصر) قوامها إذابة الحواجز بين الحاكمين والمحكومين، وعلى نقيض ما انتهت إليه النظم النيابية الغربية المعاصرة، إذ تقوم كما هو واضح مما تقدم على التمكين لاستقلال ا الس الحاكمة المنتخبة بوظائفها عن الناخبين، مما يهيئ لتدلي تلك ا الس إلى الاستبداد، وكل ذلك وراء واجهة أيديولوجية براقة هي شعار سيادة الأمة.

ذلك هو تحليل قاضي القضاة الماوردي للخلافة الإسلامية (وهو من أظهر المبرزين من فقهاء أهل السنة والجماعة في موضوعنا). وفي تحليل الماوردي هذا رد آخر على ما قدمه "أرنولد" في شأن النظرية السياسية للخلافة الإسلامية .

إن وصف نظام سياسي ما بأنه إسلامي معناه أن علاقات الأمر والطاعة في ا تمع تجري على مقتضى ما جاء في الكتاب والسنة من قيم سياسية ومن أحكام قانونية في شأن تلك العلاقات. وهذا مؤداه أن نموذجا نظريا للعلاقات السياسية في ا تمع الإسلامي يتعين أن يقوم على مجموعة من مفاهيم متسقة فيما بينها مستنبطة من تلك القيم والأحكام كما وردت في الكتاب والسنة. فلو أننا حاولنا تصوير مثل هذا النموذج على هذا النحو، فاستنبطنا مفاهيمه من تلك الآيات والأحاديث المتفق عليها والتي أوردناها آنفا والتي تقضي بالتزام رعايا السلطة بطاعتها، من حيث هي فضيلة سياسية إسلامية بذا ا ومن تلك التي تعلق هذه الطاعة على مراعاة السلطة للنظام القانوني الإسلامي بقيمه وأحكامه وعلى قدم المساواة مع المحكومين، ثم من تلك التي تشرع مقاومة جور السلطة بل وتجعل منها واجبا إسلاميا بالتفصيل المتقدم، لو أننا استنبطنا من تلك المقدمات الإسلامية الصرفة مجموعة من مفاهيم بشأن العلاقات السياسية للمجتمع ثم أودعنا هذه المفاهيم جميعا في بناء متسق لكانت هذه المفاهيم جديرة بأن توصف بأ ا مفاهيم سياسية إسلامية وكان ذلك البناء الذهني جديرا هو الآخر ذا الوصف، أي بوصفه بأنه نموذج نظري لعلاقات ا تمع

الإسلامي، أولها يجب أن تكون عليه العلاقات السياسية حتى تعتبر إسلامية، لو أننا فعلنا ذلك كله لانتهينا إلى تصوير هذا النموذج الإسلامي للعلاقات السياسية مرتكزا على "مفهوم سياسي أساسي هو ما نستطيع تسميته "بالتدرج في الالتزام السياسي"، وهو تدرج نستطيع تمثله عل النحو التالي:

إن على رأس سلم التدرج في ا لالتزام السياسي على خريطة ذلك النموذج الإسلامي يقع النظام القانوني الإسلامي بقيمه وأحكامه (بمضمونه الذي ينفرد به الإسلام على نحو ما قدمنا) ثم يلي ذلك الالتزام السياسي العام بطاعة ذلك النظام من غير تمييز بين قيمه السياسية وأحكامه القانونية، وهو التزام عام في معنى أنه شامل لمواطني الدولة الإسلامية دونما تمييز بين حاكميها ومحكوميها (إذ الأصل في الإسلام أنه لا حكم إلا لله). فالحاكمون ملتزمون بالامتثال لحكم القانون الإسلامي ولقيمه السياسية في علاقا م الخاصة وفي ممارستهم لوظيفة الحكم، وفي الخروج عل ذلك "جور" ، ولهذا الجور مفهوم إسلامي له موقعه على ذلك النموذج الإسلامي للعلاقات السياسية، والمحكومون كذلك ملتزمون بتلك الأحكام والقيم في علاقا م الخاصة، وفي علاقا م السياسية أي كأطراف في علاقة الأمر والطاعة فهم مكلفون بطاعة السلطة بوصف هذه الطاعة قيمة سياسية إسلامية بذا ا، بيد أ م مكلفون في الوقت نفسه بواجب سياسي هو واجب مقاومة الجور أي جور الحاكم تبعا لخروجه على التزامه بأحكام النظام الإسلامي وبقيمه السياسية، ولمقاومة الجور هذه مفهومها الإسلامي الذي يتخذ له هو الآخر مكانا على النموذج السياسي الإسلامي للعلاقات السياسية. ثم يلي ذلك في سلم التدرج في الالتزام السياسي بمفهومه الإسلامي انقسام رعايا النظام القانوني الإسلامي الشركاء في ذلك الالتزام السياسي العام إلى فريقين: حاكمين ومحكومين بتدرج سياسي فيما بينهما قوامه التزام المحكومين بأوامر سلطة الأمر. بيد أن هذا الالتزام السياسي هو الآخر مرهون بالتزام الحاكمين بالنظام القانوني الإسلامي بأحكامه وقيمه بصدد مضمون أوامرهم، فإن جاء هذا المضمون خارجا على تلك القيم والأحكام الإسلامية كان بذلك جائرا وسقط التزام رعايا السلطة به ووجهت مقاومته، وتلك ضمانة شعبية فعالة للشرعية بمفهومها الإسلامي الشامل وهي ضمانة ينفرد ا النظام السياسي الإسلامي كما فصلنا آنفا.

وهكذا يبدو النموذج السياسي الإسلامي على هيئة بناء ذهني من مجموعة متسقة من مفاهيم سياسية على رأسها مفهوم التدرج في الالتزام السياسي ثم مجموعة من مفاهيم سياسية أخرى، وهي جميعا إسلامية تبعا لكون مضمو ا مستنبطا من الكتاب والسنة كمفهوم الطاعة من حيث هي فضيلة سياسية ومفهوم "الجور" في مدلوله الإسلامي ومفهوم "المقاومة" من حيث هي واجب إسلامي ومفهومها من حيث هي ضمانة لعدم التدلي إلى الجور.

ومثل هذا النموذج السياسي الإسلامي الخالص جدير حقا بأن يسترشد به في الحكم على مدى إسلامية أي نظام سياسي. إن كل نظام يقيم علاقات مجتمعه السياسية على ذلك النحو من التدرج في الالتزام السياسي بمفاهيمه الإسلامية السياسية المتقدمة هو جدير وحده بانتسابه للإسلام.

الهوامش

١- لمزيد من التعريف بالمشكلة السياسية وبحلولها المختلفة يرجع إلى كتابنا: المنهج في علم السياسة، الإسكندرية – ١٩٧٩ (من مطبوعات جامعة الإسكندرية) ويرجع كذلك إلى المراجع المشار إليها فيه.

٢- في هذا المعنى : A. Paolrein D. entreves La notiion De, L,etat, Traducton Trancaise Sirey Paris, ١٩٦٩ مع الفصل الخاص بالشرعية، ص ١٧٧ وما بعدها.

٣- Bertrand De Jouvenel, Le Pouvoi P ٣٢٦r

٤- وطبعته الحالية التي في أيدينا هي طبعة: London, Routledge, KengaN Paul, L.T.D, ١٩٦٧

٥ - The Caliphate thus recegnized was a deaspetism which placed unrestricted power in the hands of the ruler and demanded unhesitating ebedince from his subjects".

Arnold, The Caliphat, P.٤٧،٤٨.

٦ - The political theory thus enunciated appears to imply that all earthly autherity is by divine appointment, the duty of the subjects is to obey, whether the ruler is just or unjust, for responsibility rests with god, and the only satisfaction that the subjects can feel is that God will Punish the unjust ruler for his wicked deeds even as will reward the righteous menarch

Arnold, P, ٤٩.

٧ - In one respect only was the arbitrary, autocratic power of the Caliph limited, in that he, just as every other Muslim, was obliged to subnit to the ordinances

of the Shariah, or law of Islam. This limitation arese from the Peculiar Character of Muslim. law as being primarily (in theory at least) derived from the inspired Word of God, and as laying down regulation for the conduct of every department of human life, and thus leaving no room for the distinction that arese in Christendom between canen law and the law of the state.

The law being thus of divine origin demanded the obedience even of the caliph himself, and theorgtically at least the administration of the state was supposed to be brought into harmony with the dictates of the sacred law.

Arnold, P, ٥٣

٨- في هذا المعنى الدكتور محمد سليم العوا : النظام السياسي للدولة الإسلامية ص ١٤٣ – الطبعة الثالثة ١٩٧٩، المكتب المصري الحديث بالقاهرة.

٩- لمزيد من التفصيل في شأن مقاومة الجور في الإسلام والآيات والأحاديث التي يرتكز إليها واجب المقاومة، يرجع إلى كتابنا: حق مقاومة الحكومات الجائرة في المسيحية والإسلام في الفلسفة السياسية والقانون الوضعي – الإسكندرية ١٩٥٠م.

المستشرقون والحياة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي [1]

(١) هذا البحث مأخوذ بتصرف من دراسة للدكتور/ عبد الوهاب بوحديبة، بعنوان: الحياة الاجتماعية الإسلامية كما صورها بعض المستشرقين .

من الصعب جداً أن نجد تطابقاً بين ما يكتبه بعض الباحثين الغربيين عنا وعن حضارتنا من تقاليد ومعتقدات، وبين الواقع الذي نعيشه نحن من الداخل وان كان هذا أمراً طبيعياً في حد ذاته فإنه قد يعود أيضاً إلى الفجوة الفاصلة بين ما تعودنا عليه فاستأنسناه وما يشاهده ملاحظ خارج عنا لا يشاطرنا الأرضية المادية والاجتماعية والفكرية التي ننطلق منها. وعلى هذا الأساس فإن كل ما يكتب أو يقال عنا يهمنا بالدرجة الأولى لأننا نجد فيه صورة ما، صادقة كانت أو مشوهة. تبعث على التساؤل وتحث على النقد الذاتي وتثير الشك البناء الذي يجعلنا نراجع النفس ونعدل ما ينبغي أن يعدل أو نركز على ما يجب أن يركز عليه.

وهذا ما يحدث عادة في تلاقي الحضارات، إلا أنه يبدو وكأن الحضارة الإسلامية - إلى جانب ما أثارته من اهتمام علمي واضح - بناء تبلور في قالب دراسات موضوعية نزيهة، فإ ا أثارت أيضاً الحقد والغضب في عديد الأوساط الغربية فعمدت حسب خطة مدبرة محكمة فيما يبدو إلى قلب الحقائق وتشويه الواقع وإصدار شتى التهم وإلصاقها بمختلف جوانب أساليب عيشنا وعناصر تفكيرنا وكنه نظرتنا للحياة.

ومن غريب الأمور وليس من باب الصدف أن يكون هذا التشويه هو الذي تغلغل في الأذهان وراج. وأن يكون ما كتب علينا أكثر شيوعاً مما كتب فينا، فالأوساط الشعبية والرأي العام الغربي والمحافل العلمية نفسها حتى الأشد اتصالاً بالعالم الإسلامي أصبحت متأثرة شديد التأثر بالأساطير والخرافات التي يتناقلها أصحاب الآراء المغرضة عن ا تمعات الإسلامية. ولعل هذا ما يجعلنا في حاجة ملحة إلى التأمل ومراجعة هذه الدراسات الاستشراقية لندحض التهم ونرفعها، وحتى لا يبقى شبابنا ضائعاً ممزقاً بين صورة تمجيدية يقدمها له مجتمعه عن نفسه، ولكنه لا يرضى ا بحكم التطور الطبيعي للحضارات، أو بحكم صراع الأجيال أو بموجب تضارب القيم، وبين صورة خلابة ولكنها مشوهة يقدمها عنا له بعض خصومنا فتدعم فيه تلك ال عة الطبيعية للشك وتشجعه على الهروب من الواقع والتنكر له والانسلاخ عن الجلدة القومية وعن الأصالة التاريخية .

إن أدب الاستشراق وفرقه وتنوعه وتعدد اللغات التي كتب فيها والاتجاهات التي سار على منوالها، لا يزال في حاجة أكيدة إلى غربلة وتقويم، وبعض المحاولات التي

قام ا بعض الباحثين سواء أكانوا مسلمين أم من المستشرقين أنفسهم بقيت إلى هذه الساعة دون الأهمية التي يكتسيها هذا الموضوع .

الاستشراق فرق وتيارات مختلفة يرتدي جميعها ثوب (الموضوعية) و(التجرد) و(الدقة) و(النـزاهة) و(العلم)... ولكنها تخفي حقيقتها على القارئ فلا يتفطن إلى ما يتسم به معظمها من ضعف في التحليل، ونقص في الاطلاع، وتسرع في إطلاق الآراء المسبقة إلى حد أن الكتابات الاستشراقية تعد اليوم عبارة عن خليط من المعلومات الصحيحة والأخطاء الفادحة، فالموضوعية العلمية لم تكن كافية لتضع البعض من الباحثين الغربيين في مأمن من العنصرية والتمحور حول الفلك الأوروبي الضيق.

وجدير بالملاحظة أيضا أن أجيالاً وأجيالاً من الأوروبيين اطلعوا على الإسلام وعلى حضارته من خلال هذا اللون من الدراسات التي طبعت عديد المرار وترجمت إلى كثير من اللغات، بما في ذلك اللغة العربية نفسها مثل كتاب جورج بوسكي عن (قيم الإسلام الجنسية) وهو كتاب تداوله القراء طيلة ثلث قرن ونشر تحت إشراف أكبر أساتذة الغرب ونقل إلى الإنجليزية والأسبانية والهولندية، وأصبح المدخل المفضل إن لم يكن الوحيد إلى قضية شائكة معقدة صعبة تتعلق بأخص خصائص حياة المسلمين والتي لا يمكن لأي (أجنبي) أن يطلع عليها إلا بالممارسة الطويلة والبحث المستفيض ألا وهي قضية (الحياة الجنسية). إلا أن المؤلف يدعي سعة الاطلاع والمعرفة مستغلاً ما توصل إليه من دراسة لبعض أمهات كتب الفقه الإسلامي فأصبح ينظر إليه وكأنه الخبير الاختصاصي العالمي للفقه الإسلامي وبما أن الفقه نفسه أصبح مهجوراً ومجهولاً إلى حد بعيد وحتى بين الأوساط الإسلامية المثقفة نفسها فإن هذا الكتاب أصبح بمثابة المرجع الأم لعديد الاجتماعيين والسوسيولوجيين والسيكولوجيين والديموغرافيين ... فلا تكاد تجد باحثاً غربياً أو مسلماً يتطرق إلى هذا الموضوع دون أن يستند إلى هذا الكتاب غير متفطن دائماً إلى ما اختبأ في طياته من خرافات عن بطش المسلمين الجنسي، وعنفهم الشهواني وانسياقهم للذة واندفاعهم في طلبها، وعدم سيطر م على أنفسهم، فيستعصي عليهم التقيد بالمبادئ والأخلاق. ويرجع بوسكي كل ذلك إلى الفقه الإسلامي وإلى تعاليمه.. فمن تحريف

إلى تشويه ومن تشويه إلى هزل فتصبح الصورة المتداولة عن حضارتنا صورة كاريكاتورية شنيعة للغاية.

فواجب علينا إذن أن نقوم بعملية مراجعة طويلة النفس لننصف حضارتنا وهو ما يتطلب منا نقدا علميا لمناهج بعض المستشرقين وتفكيكاً لطرق تحليلهم وكشف القناع عن ملابسات مواقفهم وإثبات مواطن الخطأ في كتبهم ومصادرهم.

ولتحقيق هذه الرغبة لابد من العودة إلى مصدر الدراسات الاستشراقية نفسه وإلى عهد انبثاق علم الاجتماع في أوروبا وإلى تطبيقه على ا تمعات الإسلامية، وذلك قصد وضعه في إطاره التاريخي الحقيقي. فمن ينكب على دراسة تاريخ الفكر الفرنسي والإنجليزي والألماني في غضون القرن التاسع عشر يلاحظ اقتراناً واضحاً بين دخول الغرب طور التوسع الاقتصادي والجغرافي وظهور النظريات السيوسولوجية الجديدة. ولا يمكن بحال من الأحوال أن يعتبر هذا التزامن مجرد وليد الصدف. إنما هو حلقة من سلسلة طويلة تمتد جذورها إلى عهد النهضة الغربية لما دخلت أوروبا في مغامرة غزو القارات والاستيلاء على كل مكان (خال) من (حضارة) واكتشف الغربيون آنذاك عوالم جديدة أخذوا يتنافسون على احتلالها ويتسابقون على الاستيطان فيها فتوسعوا في المعمورة كلها التي تحولت إلى مرتع يقسم ويوزع ويستعمر، وإن كان ذلك قد تم بمجرد دوافع اقتصادية وعسكرية معروفة فإن الدول الغربية كانت في حاجة إلى عملية التسويغ لهذا الاحتلال الذي لم يكن يساير فلسفة الديمقراطية والحرية، خاصة وأن بعض الأوساط التقدمية كانت تحترز ولم تكن مقتنعة تماماً بشرعية الحركة التعميرية، ولا بضرورة السيطرة الإمبريالية. فإن سياسة التوسع العسكري نفسها لم تكن تساير أساسا المبادئ والمثل العليا التي بنيت عليها فكرة الرقي البشري، ومن ثم انبثقت نزعة عميقة الرسوخ في الأذهان منذ ذلك العهد إلى يومنا هذا تقول بتفاضلية الثقافات وا تمعات والحضارات والأديان، وآلت في اية المطاف إلى نظرية (العقليات) التي ظلت وكأ ا القول الفصل إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية، فأصبح من المسلم به أن البشرية في تطورها التاريخي وسير ا الكونية نحو الحضارة أصناف وأقسام متباعدة، وأن الحضارة الغربية تمثل خلاصة التطور بيد أن ا موعات الأخرى ما تزال (بدائية) تعيش طور التوحش والهمجية والقبلية وشتى أوجه الانحلال والجهل والفقر والبؤس والتخلف.

فكان لهذا الموقف تأثيران اثنان: أولهما عمل، وثانيهما نظري، أما العملي فإنه يتمثل في كون ا تمعات الأوروبية المتقدمة لابد وأن تكون (مسؤولة) أمام ضميرها وأمام التاريخ عن بقية الشعوب المتأخرة، (فواجب) عليها أن تستعمرها حتى تلقنها معاني الحضارة وتسمو ا إلى مستويات الرقي الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

وهذا ما سماه رديوارد كيبلن : (حمل الرجل الأبيض) أو ما كان يدرسه أساتذة الفلسفة الفرنسيون إلى تلاميذ البكالوريا بعنوان (الاستعمار وواضح أن كل هذه المواقف ليست في اية الأمر إلا محاولات - كانت موفقة إلى حد بعيد - لطمأنة النفس وتوفير راحة الضمير وترك الشعوب المستعمرة فريسة تسيطر عليها الجيوش، ويستغلها أصحاب رؤوس الأموال وأرباب الشركات .

إلا أن كل هذا أصبح بمثابة الحاجز بين المثقفين والجامعيين والباحثين والعلماء أنفسهم والواقع الاجتماعي داخل البلاد المستولى عليها إذ غاب عنهم أن الشعوب الإسلامية وإن كانت غير غربية فإ ا تنتمي إلى حضارات عريقة وقديمة جداً لا تقل قيمة عن الحضارة الأوروبية، وغاب عنهم أن هذه الحضارات والثقافات تتفاوت هي بدورها. فمنها ما هو مكتوب ومنها ما هو غير مكتوب ومنها ما أنجز المعجزات ومنها مازال يبحث عن نفسه، وأن الموقف العلمي الصحيح كان لابد أن يفضي بالباحثين إلى تفصيل الأمور وتصنيفها وتنميطها والدخول في الجزئيات والفروق بين الحضارات والثقافات، بعد مقارنة بعضها ببعض وفهمها من الداخل ضمنيا وذاتيا لا بعد مقارنتها جملة بالحضارة الغربية.

وازداد الإشكال تعقيدا بعد أن اتضح أن هذه الشعوب الإسلامية المغلوبة المهزومة عسكريا لم تخضع ذهنياً وعقلياً لسيطرة الغرب عليها، بل اتجهت تبحث قي ثقافتها ماضياً وحاضراً عن مقومات تستمد منها ما استطاعت من القوة لتجابه خطر الاحتلال، ولتدافع عن نفسها، وفي هذا الإطار اتضح أن الإسلام لن يرضخ، وأن المسلمين لن يستسلموا وأن الصراع الاستعماري بين الغرب والشرق ليس في اية الأمر إلا طوراً من أطوار الصراع القديم بين أوروبا والعالم الإسلامي .

ولعل من أخطرما اتضح لهؤلاء الباحثين أن الإسلام هو سر المقاومة وأنه ما دام متأصلاً في شعوب (ما وراء البحار) فلن يكتب الدوام للاستعمار الغربي.

ومن أجل كل هذا كان لابد من أن ينتقل علم الاجتماع من طور دراسة الشعوب الإسلامية ومعرفتها إلى مجرد (تطبيق) علم اجتماع البدائيين عليهم. يقول ريني موني حرفياً في مشروع برنامجه عن (علم الاجتماع الجزائري) مثلاً، ويعترف أن موضوع بحوثه في هذا الصدد لا يختلف جوهرياً عن البحوث التي قام ا صاباتيه من قبله تحت عنوان (علم الاجتماع الأهلي) ويستطرد موني في عرضها فيقول: "لنا مصلحة نظرية وتطبيقية لنتعرف على حياة الشعوب الجزائرية، نظرية أولاً لأنه من حقنا ومن واجبنا نحن الفرنسيين أن نعرف ونفهم جميع الشعوب التي نحميها ونديرشؤو ا، ولا نتوقف أبداً عن القيام بالواجب نحوها، فالاستعمار الفرنسي هو الذي دفع بالدراسات السوسيولوجية، وإن مبشرينا لافيتو وشارلوفوا Lafitau et charlevoix أسسا البحوث الاجتماعية في أمريكا كما أسستها في أفريقيا جيوشنا وحملاتنا الاستكشافية".

"وفي الجزائر نجد ماسكراي (MASQUERAY) ودوتي (DOUTTE) قد تركا لنا أعمالاً مجيدة بحق ونريد أن تنظم الدراسات الأثنوغرافية في إطار مؤسسة عمومية على غرار ما فعلت جمهورية الولايات المتحدة، أو على غرار ما قمنا به بعد في المغرب الأقصى، ولما في تنظيم هذه الدراسات من غايات مادية تطبيقية أيضاً باعتبار أن العلم مصدر للنفوذ وللحكم فإن المعرفة تصبح وسيلة لابد منها للعمل وكم من أخطاء ارتكبناها وكم من جرائم وقعنا فيها وكان بالإمكان تجنبها لو كان أعواننا على بينة من سبل التفكير الأهلي وعلى اطلاع على نوعية البشر التي أوكلت إليهم رعاية شؤو م" (ص ٤٣).

ويعترف المؤلف بالفروق الكبيرة التي تميز بين الثقافة (الأهلية) الجزائرية وبين الثقافات البدائية إلا أنه يرى في اية الأمر أن هناك اختلافات جوهرية بين القوانين التقليدية الجزائرية والقوانين الأوروبية (ص ٤٩) كما أن المعتقدات الدينية الأهلية - وهو يعني بذلك الإسلام - تشو ا الارواحية (ANIMISME) والإيمان بالجان والأرواح لذلك فهي أقرب إلى الطوطمية البدائية من الدين الحقيقي - والدين الحقيقي، هنا في نظر المؤلف لا يمكن أن يكون إلا المسيحية.

يحتار المؤلف في تحديد أبعاد بحثه وغاياته، فهو من ناحية يعترف للجزائر بوجود شيء يمكن أن يسمى (حضارة)، والكلمة يضعها هنا بين قوسين، إلا أن ذلك

الشيء المتواضع لا يوجد حسب رأيه إلا عند الأقليات القبائلية، فيؤكد أنه "يوجد شعب قبائلي ربما ليس بأمة بأتم معنى الكلمة إلا أنه أصبح واعياً بوحدته، فله عاداته وقوانينه، ولنختصر ذلك في كلمة فإن له حضارته الطريفة والخاصة به والتي جعلته يقاوم تفشي العادات الجديدة" (ص ٥٠)، إلا أن ذلك كله يماثل ما يلاحظ عند الشعوب القديمة. ويردف قائلا "وخلاصة البحث أن لا فرق يذكر بين الإسلام والوثنية بل إن الإسلام امتداد للوثنية، والبحر المتوسط لا يزال بحراً يونانياً - لاتينياً معاً، لأن النور والفكر العتيقين لم ينطفئا بعد فيه، وعلى فرنسا أن تواصل الحرص الشديد على إبقائهما في شمالي أفريقيا" (ص ٥٣) .

فهذه الخلفية التي بسطها ريني موني بكامل السذاجة والبساطة تمثل المنطلق الحقيقي لمعظم الدراسات الاجتماعية الاستشراقية عن ا تمعات الإسلامية، وريني موني وإن اكتفى بمحاولة تطبيق المذهب الموضوعي إذ يعتبر من أبرع تلاميذ دوركايم ونحن لا نشك في حسن نواياهما، فإن حقيقة الاستشراق كانت بمثابة الحاجز بينه وبين الواقع الاجتماعي الإسلامي . وإذ ا كان هذا هو المدخل وهذا هو المنطلق فلا غرابة أن تكون نتائج البحث قد أفضت إلى تشويه الحقائق وإلى قلب الأوضاع .

وفي نظر هؤلاء لم يكن علم الاجتماع نفسه إلا باباً من أهم أبواب (العلوم الاستعمارية) (Sciences Coloniales) من حيث موضوعه، حيث ينظر في مشاكل ا تمعات المستولى عليها، ومن حيث أهدافه حيث كان يخدم مصالح الإمبراطورية الفرنسية، ولم يكن المنهاج المتبع إلا وسيلة - وإن كانت وجيهة في حد ذا ا - إلا أ ا سخرت لغايات ليست لها علاقات لا بالعلم ولا بالمعرفة الصحيحة ولا بمصالح الشعوب المستولى عليها.

ولو حاولنا تقييم ما كتب طيلة تلك الفترة عن الإسلام وعن المسلمين لوجدناه يندرج - باستثناء البعض القليل منه - في إطار (البرنامج) الذي سطره ولخصه موني في المشروع الذي تعرضنا إليه.

أضف إلى ذلك أن الاختصاصيين بأتم معنى الكلمة في علم الاجتماع كانوا أقلية ضئيلة ومعظم من كتبوا عن ا تمعات الإسلامية كانوا إما موظفين إداريين أو ضباطاً في الجيش الفرنسي تكونت (ملكتهم) في الميدان حيث (اكتشفوا) الإسلام أو جعلوا من البحث في شأنه هواية لتعمير أوقات فراغهم. فكانوا بمثابة جامعي المعلومات

والوقائع والوثائق فأساءوا تقديمها ووضعوها تحت تصرف باحثين آخرين استعملوها دون مراجعة لها اعتمادا على الثقة العمياء التي تعطى عادة لشهود العين. وهذه الطريقة في البحث وإن تبدو لنا غريبة جداً فإ ا كانت آنذاك متداولة بين علماء الأثنوغرافيا.

اوليفي برول (Henri Levy Bruhl) صاحب نظرية العقلية البدائية والتي كتب فيها أكرمن عشرة مؤلفات ودرسها طيلة ثلث قرن في جامعة (السربون) لم يزر أبداً ولو مجتمعاً واحداً من بين ا تمعات التي (تخصص) في وصفها وتحليلها، ذلك أن البحوث الميدانية لم تكن مواكبة لعملية التنظير كما نتصور اليوم، بل كانت تقوم في أكثر من حالة على مجرد الصدف، وهكذا كان يبحث بعض أساتذة باريس وهم في عزلة غريبة عن مواطن بحوثهم.

أما الباحثون في الميدان فكانوا يعتبرون شهود عيان .. .رد وجودهم في الميدان إلا أنه ينبغي ألا يغيب عنا جهل أغلبيتهم الساحقة باللغة العربية فكانوا يعتمدون على المترجمين من أبناء البلد نفسه، ولذلك لم تكن صلتهم بالوسط الاجتماعي المدروس مباشرة بدورها وإنما كانت تمر بوسطاء إن لم يكونوا أميين بأتم معنى الكلمة فإن ملكا م (العلمية) في ميدان البحث كانت محدودة جداً ...

هكذا كان (يدرس) ريني موني الذي تعرضنا إلى برنامجه، وهكذا أيضاً كان يشتغل لوكور (Chrles Le Coeur) وماسكراي (Masqueray) وبرطلون (J-Bertholon) وقوتيه (E-F Gautier) إلى آخر سلسلة الباحثين في هذا ا ال من أمثال جان دوفنيوا (J-Duvignau) وغيره فإ م جميعا متطفلون أساءوا للاستشراق كما أساءوا للإسلام وللمجتمعات العربية.

فلا غرابة إذن أن نجد هدا التراث مشحوناً بشتى الأقاويل والأكاذيب والخرافات، ولعل السبب في ذلك يعود أيضا إلى طرق تجميع المعطيات التي لم تكن لتقوم على أساس ثابت فأصبح الغث منها يختلط بالسمين، بل كانت من أجل ذلك تنال إعجاب القراء الذين يجدون في هذا الوصف وهذا التحليل (العلميين) مسوغات لشعور التفوق، وهذا الشعور كان يزيد الاستشراق بدوره تأثيراً فيعجب به القوم من جديد ويتمادى الباحثون في مواصلة بحوثهم في حلقة دائرة تغذي نفسها بنفسها.

وإحقاقا للحق فإن بعض المفكرين من أمثال آلان (ALAIN) تفطنوا لهذا الخلل العلمي وكتبوا مفندين الادعاءات الاستشراقية والأثنوغرافية، وكان آلان يهزأ جداً من علماء الاجتماع ومن افتقارهم لأبسط مستويات النقد الذاتي وبالأحرى جهلهم للفكاهة والهزل. وكان يقول "لو كتبت مخاطباً قلمي: يا قلمي العزيز ووجد هذا الكتاب بعض علماء الاجتماع لنسب إلي (الارواحية) ولقال إني أرى في قلمي إلها صغيرا" إلا أن أمثال آلان كانوا قلائل وانفتح ا ال لبعضهم ليبني (العلم) على الدجل والتزوير.

ومما زاد الأمر تعقيداً أن كانت عملية التنظير نفسها غير مباشرة، أعني أ ا لم تنطلق من ا تمع الإسلامي ذاته وإنما كانت تسلط عليه من الخارج، وذلك باستيعاب مفاهيم ومبادئ ووجهات نظر استنبطها أصحا ا في ضوء تجربة العالم الغربي، ونقلوها إلى غيرها من ا تمعات. ولذا ظل علم الاجتماع في معظمه متمحوراً حول ا تمعات الغربية، سواء أكان الباحثون شاعرين بذلك أم لم يكونوا شاعرين بينما كان ينبغي على علم الاجتماع أن يبقى خاضعاً أساساً إلى المقارنة التي لها آدا ا وطرقها وشروطها والتي لم تبدأ السيطرة عليها إلا في الوقت الراهن.

إن الإشكالات الصورية التي تعود إلى هذا الخلل المنهجي كثيرة وغريبة فنجد مثلاً من يتساءل عن السر الذي جعل ا تمع الإسلامي لم يشهد ازدهار حياة مسرحية أو من يتفنن في إبراز العلل التي لم تتكون من أجلها رأسمالية في الإسلام، فيذهبون باحثين عن الجزئيات وعن التفاصيل والأحداث التافهة التي قد تكون بمثابة العلة لعدم وجود ما التمسوه في ا تمع الإسلامي وكأنما ا تمعات لا يمكن لها أن تكتمل إلا إذا تكونت فيها المسارح أو ظهرت فيها رأس المالية.

والمقارنة بالواقع الغربي تبدو وكأ ا المحك الذي يسهل الفهم على ضوئه بل نراها عند بعضهم تقترن بالصيغة التفاضلية بحيث يصبح أي مجتمع غير منظم حسب النسق الغربي، كأنه مبتور ومنقوص ومشكوك حتى في إنسانيته، فلا تراهم يتكلمون مثلاً عن الأمم والشعوب الإسلامية ولكنهم يستعيضون عن ذلك بالحديث عن العشائر (Peuplades tribus) ولا عن القيم الأخلاقية الإسلامية ولكن عن العادات (Coutumes)، ولا عن الإيمان الإسلامي وإنما عن المعتقدات (Croyances)، ولا عن الفن الإسلامي وإنما عن الفلكلور...

نرى أن محورة كل شيء لا تتم إلا في نطاق مفاهيمهم الغربية ولا يدل ذلك في حقيقة الأمر إلا عن قصور في تجاوز النفس والتفوق على الذات والنظر إلى واقع الأشياء بكامل الموضوعية، والغريب في الأمر أن يصدر ذلك عن أوساط جامعية تدعي العلم والموضوعية والدقة والتثبت في الشك وفي اليقين.

والأمثلة على هذا الهذيان وفقدان الموضوعية كثيرة، ولكن لنكتف بمثال رئيسي واحد منها اخترناه في فترة تاريخية غير بعيدة عنا فضلناه عن غيره لأن صاحبه لعب دوراً كبيراً في فرنسا نفسها لإثارة الضغائن وبث السموم، وكان يعد قطباً من أقطاب المختصين في معرفة أسرار الشريعة الإسلامية وطوايا الفقه وخبايا ا تمعات العربية، ولأنه كتب بلا انقطاع مدة ثلاثين سنة ودرس بالجامعات ونصب قاضياً بين الناس ومستشاراً للحكومة الفرنسية وهو ريمون شارل صاحب (الروح الإسلامية) .

إن هذا الكتاب عبارة عن مختارات مما كتب ضد الإسلام والمسلمين عبر العصور إلا أنه قدم في قالب تأليف منسق ذي طابع شيق خلاب وبأسلوب جميل يدعي العلمانية، ناهيك أن الأستاذ فوتيه (P.Gautier) من ا مع الفرنسي وهو رجل محترم مبدئياً وإن كان يجهل جهلاً تاماً كل شيء عن الإسلام وعن المسلمين، كان أدرج هذا الكتاب في سلسلة (المكتبة الفلسفية العلمية)، وهي سلسلة جدية للغاية نشرت لأبرز الفلاسفة وأعظم العلماء والمؤرخين والرياضيين والأطباء ..

إن التهم الموجهة إلى الإسلام خلال صفحات الكتاب ثلاث هي: (الفقهية) (والتعصب) و(القدرية) وهي تأتي في سياق الحديث في كل مرحلة من مراحل العرض حتى لتبدو وكأ ا عادية في الإسلام وجبلة في المسلمين.

فحياة المسلمين اليومية في نظر المؤلف غير طبيعية، إذ هي تخضع دوماً وبصفة لا مناص منها لمقاييس تعاليم الفقه التي ضبطها وجمدها في أدنى جزئيا ا، بحيث لم تبق أية إمكانية للتصرف الحر عند المسلمين فهم يتصرفون في جميع أقوالهم وإحساسا م وتصورا م حسب ما دونه الفقهاء وما قرره أئمة الفكر عندهم فلا يتحركون إلا طبقا لهذه التعليمات التي تفننت في تقنين جميع أنواع السلوك البشري، سواء أكان ذلك على المستوى الفردي أم الجماعي، أم كان ذلك على صعيد الفكر أم في مستوى التعايش الاجتماعي أم المعاملات الاقتصادية أم العلاقات السياسية فالفقه لم يبق كبيرة ولا صغيرة إلا وأصدر فيها مقولة أصبحت بمثابة الحاجز بين الإنسان

المسلم وحياته مما جعل الفقه سلباً للوجود ونفياً للحرية وطمساً للبصيرة كما يدعي شارل.

هكذا يقدم شارل الإسلام في قالب عملية أفرغت الحياة الاجتماعية من كل حرية ومن كل ذاتية أو إرادية. فالتعاليم والمقاييس الفقهية تحاصر الإنسان من كل ناحية فتنسج حوله شباكاً تمنعه من كل تحرك خارج تلك التعليمات وتلك الأطر فيفقد الإنسان إنسانيته ويتحول إلى آلة ميكانيكية تخضع لتوجيهات الفقهاء. وإلى هذه الفقهية (Le Juridisme musulman) يرجع الكتاب عدم قدرة المسلمين المزعومة على التقدم والتطور والاختراع والابتكار لأن الفقه بمثابة العقبة أمام الفكر الحر الخلاق وأمام إمكانية تقبل ا تمع للتغير والبدع والاكتشافات..

ويخصص المؤلف باباً كاملاً لهذه (الفقهية) ويقول عن المسلم إنه رجل القانون (Homo Juridicus) "إن النظرة المستوعبة للفقه، وبالأحرى لشتى مذاهبه الكبرى وفروعه الأخرى شيعية كانت أو خارجية أو غيرها أصبحت اليوم مستعصية على العلم الأوربي على الرغم من جهود علمائنا المستشرقين المكثفة منذ قرن ونصف، وذلك لأن أنساقاً أخلاقية - قانونية كهذه بقيت على طرقها القروسطية غريبة بعيدة كل البعد عن عقليتنا... إن الخلط بين الحق والشرع دون أي تمييز ممكن للحدود الفاصلة بينهما يبقى العنصر الأساسي لدهشتنا (ص ١٩٣ - ١٩٤)

والسبب في ذلك حسب رأي المؤلف هو أن مصدر الشريعة الإسلامية ينحصر في الوحي الإلهي وفي (الفقهية) المنجرة عن ذلك عندما يحاول الإنسان تحويل القانون عن مستواه البشري ورده إلى مستويات إلهية.

فالقاعدة القانونية هي القرار الإلهي الذي يأتي في قالب مخابرة تتصل بأعمال البشر، وتتعلق بأفعال الأشخاص المكلفين وبكلامهم وبتفكيرهم فتؤيد هذا وتستهجن ذاك أو لا تبالي به ثم تحلل هذا وتحرم ذاك وتضبط النتائج والمسؤوليات، فالقاعدة لا تصلح إلا إذا عدنا ا إلى الأصول عن طريق المقارنة والاستنباط، وهكذا فإنه يصبح مستحيلاً على الفقيه أن يأخذ بعين الاعتبار متطلبات الحياة الاجتماعية والاقتصادية إذ لا بد له أن يبقى دائماً في استنتاجاته وفي بنائه ملاصقاً للنص مهما كان تنافره مع حاجيات العصر (ص ١٩٤) .

وهذا العنصر غير الإرادي الصرف يجعل الإسلام بعيداً كل البعد عن مفهوم القانون الطبيعي الغربي وفي ـاية الأمر ليس العدل في الإسلام إلا وفاء لمشيئة الله وهكذا إن كانت الأخلاق مصدر القوانين في الغرب، فإن الإسلام يجعل من الشريعة مصدر أخلاق الأمم (ص ١٩٤).

ويستمر صاحبنا في عملية التنظير بالمقارنة فيتساءل والحالة تلك عن مجرد إمكانية نجاح الدراسات الاجتماعية النظرية في مجتمع إسلامي بعد أن جمدها الفقه حسب ما يدعيه ريمون شارل في طور عتيق وعتيق جدا لتنظيم العلاقات الاجتماعية بعيداً عن الطرق العصرية الحديثة، فالمسلمون مثلاً لا يفرقون بين القانون العمومي والقانون الخاص، بين المخالفات التي تمس بمصالح الغير والمعاصي المنافية للتعاليم الإلهية وعلى الرغم من تفنن الفقه وتشعبه واهتمامه المبدئي بجميع شؤون الحياة فإنه لم يعر أي اهتمام للمؤسسات السياسية والإدارية مثلاً وأهمل جانباً كبيراً من التراتيب المتعلقة بالقانون الجزائي والقانون التجاري.

وهذا يعود إلى إيمان المسلمين بأن الحفاظ التام على شريعتهم يعني الحفاظ على الإسلام نفسه، فأصبح التشبث الشكلي بالفقه وبقواعده وبالإرادة المطروحة فيه هو الأصل والحال أنه خليط من معايير ذات أهمية مختلفة بعضها تافه وبعضها خطير، إلا أن النتيجة النهائية هي توحيد السلوكات حيث أصبحت سواسية فتحجرت وتجمدت وفقدت حيويتها.

وبطبيعة الحال يشعر ريمون شارل بمبالغته في تحريف الواقع ويتفطن إلى وجود تطورات تاريخية كثيرة طرأت على الفقه الإسلامي وعلى ا ـتمعات الإسلامية مواكبة منه ومنها ـرى التاريخ من أهمها المحاولات الموفقة لتجديد الفقه ولإعادة فهم تعاليمه واستنباط قواعد عملية مجارية للأحداث ومنبثقة من روح الإسلام نفسه وهناك تغييرات اجتماعية ثورية هزت ولا تزال ـز العالم الإسلامي، إلا أن صاحبنا عوضا عن أن ينوه ـذه التطورات المباركة التي ينوه ـا جميع المسلمين نجده يحذرنا منها لأن التطور حسب رأيه لا يمكن أن يكون إلا بالفصل التام بين الدين والحياة.

وهذا الفصل يراه شارل مستحيلاً على (عقلية) الإسلام وعلى ذهنية (المسلمين) فيقول: "حجر العثرة والمأساة يكمنان في العلاقة التي لابد من استنباطها من جديد بين الشريعة الم ـلة والشريعة الإنسانية" أي بعبارة أخرى فإن الحل الوحيد للمسلمين

يكمن في التخلي النهائي عن الإسلام وفي الاقتداء بالغرب. وبما أن هذا صعب عليهم ولا يساير طبيعة تعصبهم الأعمى فإن المؤلف (ينصحهم) .. بالبقاء على حالهم ... " ولنحذر من الاصلاحات المرتجلة .. إن التدمير السريع لطرق التفكير وأساليب العيش لعشرات ملايين المسلمين غير المؤهلين للحياة الملائكية الفردية ستكون رهيبة ونتائجها وخيمة، ولن تؤول إلا إلى بعث مؤسسات كاريكاتورية وإلى انحطاط في الذهنيات .. (ص ٣١٨).

وهكذا يصدر حكمه النهائي على ا تمعات الإسلامية بأ ا ستظل إلى أجل بعيد تتخبط في متناقضات الفقه وفي تضاربه مع واقع العالم العصري وطبيعة العالم العصري في نظره، إما أن تكون غربية أو لا تكون.

إن هذه المعاني توهم في ظاهرها بالوجاهة، إلا أ ا من قبيل الحق الذي أريد به باطلاً، إذ إ ا استعملت في إطار لا يليق بأدنى مستويات البحث العلمي، ولا يساير الحقيقة. والهدف من هذه الا امات واضح كما ذكرنا، غرضه تسويغ عمليات الفرنسة وتجذيرها في شمالي أفريقيا، إذ (بإثبات) صاحب البحث لكل هذه (العيوب) يمكن للقراء من غير المتنبهين أو من غير المطلعين على حقيقة الأمور أن يستحسنوا السياسة الفرنسية الرامية إلى طمس معالم الشريعة الإسلامية وإلى تعويضها بالقانون الفرنسي الوضعي.

وفات ريمون شارل أن الفقه الإسلامي في مصدره وفي نشأته وفي تطوره غير الذي ذهب إليه، إذ الوحي أتى بتعاليم وسن مبادئ بقي على المسلمين وفي طليعتهم أئمتهم وعلماؤهم ومفكروهم أن يستنبطوا منها ما يجعلهم يعيشون في ظل الهداية القرآنية ومبادئها السامية، وفاته أيضاً أن الله أراد بعباده اليسر ولم يرد م العسر، وأن المصالح الآجلة لا يمكن لها أن تنسينا المصالح العاجلة وأن الخير العام والخاص يبقى دائماً نصب أعين المشرع، فالفقه الإسلامي في جوهره عملية استنباط مسترسلة تأخذ بعين الاعتبار جميع العناصر المكونة للمجتمع بما في ذلك العنصر الديني والعنصر الاقتصادي والعنصر المادي والعنصر الجغرافي والعنصر النفسي... والفقه مشروع لا ينتهي لتأصيل القيم الإلهية وغرسها بعد فهمها في الحياة اليومية ولتجذيرها في صلب متطلبات العصر وللسمو في الوقت نفسه بالحاجات البشرية على تشعبها، ولتطويرها وتغييرها و ذيبها حتى يصبح التعايش البشري ممكناً بعيداً عن الأحقاد والضغائن

والشقاق والفتن. ولسنا نجد عبر العصور والأمصار محاولة كهذه من حيث الجرأة وطول النفس.

ولا يفوتنا أن الفقه الإسلامي يتفاوت في نتائجه حيث أنه يغطي أربعة عشر قرناً من الزمان ويشمل شعوباً وقبائل تختلف في عقليا ا وعادا ا والمحيط الطبيعي الذي تعيش فيه، وحيث يرى ريمون شارل في هذا الاختلاط والاختلاف فوضى نرى في ذلك انسجاماً وتوافقاً، وحيث يرى خلطاً ومزجاً كان ينبغي أن يرى جدلية مع الواقع، وحيث يرى (فقهية) كان ينبغي أن يرى تحريراً للضمير.

الفقهاء المسلمون يعدون بالملايين وقد كان من بينهم العبقري، ومنهم من كان دون ذلك وقد أخطأ بعضهم وأجاد آخرون إلا أن ا تمع الإسلامي لا ينحصر في مذهب ولا في فرقة، وليس الفقه في اية الأمر إلا وجها من أوجه الحياة الاجتماعية الإسلامية.

وقد أخطأ بعض الفقهاء في تحليلهم واختاروا في بعض الحالات إبقاء الأحوال على ما كانت عليه عوض تعديلها و ذيبها، ومنهم من تقاعس وحرم على نفسه إبداء الرأي واستخدام العقل فجمدوا الفقه وأساؤوا للإسلام والمسلمين إلا أن هذه المواقف المتحجرة لا يمكن لها أن تنسينا مواقف الأئمة الأجلاء الذين كانوا في مقدمة الفكر الإسلامي فنهضوا به وطوروه فكان لهم التأثير الشديد على سير ا تمعات الإسلامية، وهذه العملية الثورية استمرت على مدى الأزمنة والأمكنة، بل حتى هؤلاء الذين اختاروا المبالغة في الاحتراز والتحري إلى حد أ م أضلوا الطريق فإن موقفهم - وإن اختلفنا في تقييمه - يدعو إلى الاحترام، لأنه يعبر عن تواضع متناه وضمير متفان أمام عظمة الأمة وجسامة المسؤولية، وعلى كل فإن المسلمين لم ينتظروا المستشرقين السائرين في ركاب المستعصرين الغزاة القساة لتصحيح الأوضاع والقيام بالواجب، بل إ م عبروا بكامل ال اهة والتحري عن آرائهم أمثال الإمامين الجليلين محمد عبده، ورشيد رضا.

بل فات السيد ريمون شارل أن التعدد في الآراء أمر مرغوب فيه ومحمود في الفقه الإسلامي، إذ الإسلام يرى في اختلاف الفقهاء رحمة فيظل بذلك مثلاً رائعاً فريداً في تاريخ الإنسانية للتسامح والعلو بالنفس لا نجد له مقابلا في تاريخ الغرب القديم ولا المعاصر حيث تطغى الأيديولوجيات على الفكر ال يه البناء، فا تمع الإسلامي لا

يمكن أن يكون مجرد صورة تنعكس فيها المبادئ الإسلامية بل المعجزة الفقهية وهي خاصية طريفة في ا تمع الإسلامي تتمثل في تطوير تلك الأوضاع قديماً وحديثاً في ظلال المبادئ السامية، وكأن الواقع الإسلامي يحيا بكامل وعيه وتمام وجدانه تجربته الاجتماعية باستمرار متجدد، والعيب كل العيب أننا قصرنا في دراسة التاريخ الاجتماعي الإسلامي انطلاقاً فقط من مستويات الوجود والتواجد.

جاء الإسلام ليبني ا تمع على ركائز المسؤولية الدينية التي لا تتم إلا في نطاق الحرية والاختيار الذاتي، وأفرد للأديان السماوية الأخرى مكانتها وحرر المعتقد وأكد أنه لا إكراه في الدين. إلا أن بعض المستشرقين أساؤوا فهم الذمة فأولوها بإدراجها في نظريتهم للأقليات، بينما الحقيقة أن ا تمع الإسلامي ليست فيه أقلية أو أغلبية وإنما أناس صدقوا بالقرآن والسنة فقبلوهما كمحك للإنصاف والعدل وتدبير شؤون الدنيا والآخرة، وآخرون احتفظوا بمعتقدا م التي ورثوها عن أجدادهم. وإن يكن المسلمون أقلية أو أغلبية فإن ذلك لا يغير شيئاً من قيمة دينهم ولا من استعدادهم لقبول آراء الآخرين بغاية التسامح وهذا ما لا نجده بالقدر نفسه في مجتمعات أخرى قديما ولا حتى حديثاً، ومع هذا فإن ريمون شارل يرى أن المشكل - المتنازع عليه - هو مشكل التسامح الإسلامي وهو يعود إلى صراع بين توترات كما لاحظ ذلك (لفي شتراوس Claude Levy Strauss) الذي يقول : "الحقيقة أن مجرد الاتصال بالكفار يقلق المسلمين لأن مشاهدة أنواع جديدة من أساليب الحياة تعكر صفو أساليب حيا م التقليدية" (ص . ٨)، يضيف قائلاً : "هذا التسامح - في صورة ما إذا كان له وجود - ليس في الحقيقة سوى انتصار متواصل على ذات النفس... فالمسلمون يتفاخرون بالقيمة المطلقة التي يعيرها القرآن لمبادئ الحرية والمساواة والتسامح، ثم يسارعون بالتأكيد في السياق نفسه بأ م الوحيدون الذين يحق لهم بأن يطبقوها". ومن ثم فهم "لا يسمحون بالتسامح إلا لأنفسهم وبنفيهم إمكانية التسامح للغير فإ م يفرغون التسامح من معناه الحقيقي".

ويستند ريمون شارل في هذا الصدد إلى كلود ليفي شتراوس من ناحية وإلى جوبنو (Gobigneau) من ناحية أخرى، غير أننا نرى أن كلود ليفي شتراوس يجهل كل شيء عن الإسلام وعن المسلمين إلا أن ذلك لم يمنعه في كتابه (بئس المدارين) (Tristes Tropiques) من أن يشن هجمات عنيفة على الإسلام والمسلمين،

فيقول. "الإسلام دين يرتكز على عدم قدرته على ربط الصلات بالخارج أكثر مما يرتكز على بداهة الوحي، وإذا قارنا بينه وبين الرفق الكوني عند البوذيين أو إرادة الحوار عند المسيحيين، فإن التعصب الإسلامي يكتسي صبغة غير واعية عند من يقترف هذه الجريمة، ذلك أن المسلمين لا يحاولون دائماً جر الآخرين بأساليب عنيفة إلى مشاطر م حقائقهم بل موقفهم أعمق من ذلك إذ يستحيل عليهم أن يتحملوا وجود الغير كغير، ولم تبق لهم إلا طريقة واحدة لحماية النفس من الشك والمذلة هي في أن يعتبروا الآخرين (عدماً) فالمسلمون غير قادرين على أن يعتقدوا بإمكانية وجود إيمان يخالف إيما م أو سلوك فائق على سلوكهم، وما الأخوة الإسلامية إلا نقض للغير بنفي الكفار دون أن يكون ذلك بالاعتراف الصريح إذ الاعتراف الصريح بذلك النفي لو تم لأدى إلى الاعتراف ضمنيا بوجودهم " (ص ٤٣)

وهكذا يحكم على التسامح الإسلامي باسم (التسامح) الغربي، إلا أنه من غريب الأمور أن نشاهد ريمون شارل يستشهد في الصحيفة نفسها بجوبنو (GOBINEAU) قطب النظريات العنصرية التي تبنتها النازية والفاشية، والتي ما تزال مصدر التمييز العنصري عند بعض البيض وخاصة في جنوب أفريقيا، وكان قوبنو قد كتب في دراسته عن الأديان والفلسفات في آسيا الوسطى قائلاً : "ليس هناك دين أقل اكتراثاً بإيمان الناس كالإسلام . . ماذا يعلم القرآن؟ إن الاعتراف بالحقيقة لا يتوقف بحال من الأحوال على إرادة الإنسان بل على إرادة الله وحده الذي يهدي ويضل بمشيئته المغلقة ... ولذا فإن القاعدة تقول ألا يكره المسيحيون ولا اليهود على تغيير دينهم" ويعلق ريمون شارل على هذا الرأي فيقول : "إن هذه الأسطر بمثابة المفتاح لفهم موقف المسلمين إزاء الكافرين، وهو موقف سلبي للغاية يخضع لعدم الاقتناع بجدوى هدي الضالين إلى الطريق السوي .. وفي اية الأمر فإن التسامح الذي رسمه القرآن يشترط على كل من يريد التمتع ذا التسامح تصديقه بالكتاب الم ل وقد قيل عن المسلمين إ م متسامحون ومتعصبون في الوقت نفسه " (ص ٨٢) .

وجدير بالملاحظة أن ريمون شارل وأمثاله يعتمدون في هذا الصدد على التناقض والالتجاء إلى السفسطة إذا اقتضى الأمر ذلك، ومهما يكن فإن الأمر يعود إلى ذلك العيب الشكلي في التفكير الذي لاحظناه سابقا والمتمثل في منطلق المقارنة غير العلمية

حيث يخضعون جميع التنظيمات الاجتماعية الإسلامية إلى المعايير الغربية، فيسلطون حكمهم على ذلك المجتمع باعتبار ما أبدع الغرب وأصاب، فيعتبرون أن تجاربه ومقتضيات تاريخه تمثل المرجع المفضل فيأخذون على العرب والمسلمين عدم احتذاء تلك المبادئ الغربية التي هي وليدة قرون من البحث والتفكير إلا أن هؤلاء المستشرقين لم يدركوا أن الإسلام قد نظم المجتمع منذ البداية على أساس الحرية والتسامح والاعتراف بالشخصية الثقافية وتقديرها، وتبويئها مكانة لائقة ولم يحاول نفيها أو محوها أو القضاء عليها وهذه مبادئ قل أن تجدها تتحقق كلياً لا في ماضي الغرب ولا حتى في حاضره، وقد دافع عنها عديد من المفكرين والفلاسفة الاتجاه شرقاً وغرباً قديماً وحديثاً، ومنهم من استشهد من أجلها دون أن نكون قد توصلنا لحد اليوم ونحن نعيش في القرن العشرين إلى إقحام هذه المبادئ في صلب الواقع المعاش ولا تزال الشعوب والأمم والأفراد تناضل من أجلها. وبما أنه يصعب على ريمون شارل وعلى لفي شتراوس وأمثالهما هضم هذه الحقيقة وهذا القصد الإسلامي فإنك تراهم يذهبون إلى شتى التفسيرات السفسطائية المجردة البعيدة عن الواقع حتى يظهروا أن التسامح الإسلامي إنما هو تعصب للتسامح، وأن الاعتراف بحرية الغير ليست إلا حيلة للقضاء عليها وذلك دون أن يقيموا الحجة على آرائهم هذه ...

قد يطول الحديث لو تعرضنا إلى جزئيات الوصف الذي قدمه المستشرق الفرنسي للتعريف بالمجتمع الإسلامي، فقد تطرق في كتابه المذكور إلى موضوعات شتى عن الحياة اليومية والحياة الدينية والسياسية والقضاء والاقتصاد والأسرة متبعاً في ذلك طرق التحليل نفسها التي وضحناها وبسطنا ملابساتها، إلا أن هناك موضوعاً هاماً من جملة ذلك يجب الوقوف عنده ولو بصفة وجيزة وذلك لتفشي الادعاءات حوله وهو يتعلق بالأسرة والزواج ووضع المرأة في المجتمعات الإسلامية.

في الباب الخامس من كتاب ريمون شارل حديث عن حياة المسلمين وعن القرابة وعن الأسرة والعلاقات الدموية يوضح أهميتها في الحياة العامة وفي استمرار البنية الاجتماعية، يصفها الكاتب بأنها مبنية على مسؤولية الأب والزوج، وكان القارئ ينتظر أن ينتقل الكاتب إلى تبيان النظرة التكاملية لتوزيع الأدوار والمسؤوليات داخل الأسرة وأن يفسر مفاهيم القرابة وصلة الرحم والتكافل الاجتماعي ودور الأسرة في الحياة النفسية والإنتاج الاقتصادي ودعم المكاسب الثقافية، وأن يتعرض إلى المشاكل

القديمة والحديثة التي تواجهها الأسرة وتمنعها من القيام بواجبها، وأن يذكر كيف جا ت ا تمعات الإسلامية مشاكل يعود معظمها إلى مخلفات الجاهلية أو إلى ظواهر جديدة تعود إلى (التمدن) أو التغير الاجتماعي.

إلا أن المؤلف يغفل كل ذلك وسرعان ما يعود إلى مقارنة وضع الأسرة الإسلامية بما يشا ه في الأوضاع الفرنسية مثلما اعتدنا ذلك منه فيقول: إن خضوع المرأة لزوجها كان الأصل في قانوننا القديم والنصوص التي اتخذ ا الثورة الفرنسية انفردت بسن المساواة القانونية المطلقة، فعدلتها ا لة المدنية التي حددت حقوق الزوجة ثم عادت المرأة شيئاً فشيئاً إلى اكتساب هذه الحقوق بفضل القوانين اللاحقة وهكذا لم تكتسب المرأة المساواة إلا بعناء... أما المحتوى الهيكلي لمؤسسة الزواج الإسلامي فإ ا بقيت في وضعها العتيق الذي يباين مصالح القرينين، فالمرأة لا تدخل في أسرة زوجها وليس هناك شيوع في الأموال ... والحق يقال: إن سيطرة رئيس الأسرة وسيطرة الذكور المطلقة تغطي هذا التباين المزعوم وتجعله وهمياً للغاية من حيث مفعوله المادي، فالسيد والمولى أنيطت ما مسؤولية الدفاع عن النظام الداخلي والخارجي للأسرة بل على كامل ا موعة القبلية فهما مؤهلان للاستئثار بأوسع نفوذ ممكن، أضف إلى ذلك أن اقتصاد العشيرة المطلق يسوغ هذه الأساليب التعسفية التي تذهب النساء عادة ضحية لها بسبب حرما ن من الميراث (ص ٢٢٥).

وهكذا يتحدث المؤلف كما لو كان المسلمون جميعا يعيشون في نظام الإقطاعية في حين أن تحليل الأسرة الإسلامية يحتاج إلى نمذجة دقيقة تأخذ بعين الاعتبار التطورات الاجتماعية والاقتصادية مع الحفاظ الصريح على المبادئ الإسلامية ثم إن ريمون شارل لا يفرق - كما كان ينبغي عليه أن يفعل لو أراد توخي الموضوعية والدقة - بين ما هو إسلامي وبين ما كان يقاومه الإسلام ..

إلا أن غرض ريمون شارل من إثارة هذه القضايا حسبما يبدو وتفسيرها حسب أهوائه كان الغرض منه إعطاء صورة مشوهة عن الحياة داخل الأسرة الإسلامية. ولعل ذلك كان بقصد إثارة اهتمام المستعمرين الذين طالما حاولوا انتهاك حرمة ا تمعات الإسلامية فوجدوا الأسرة وما فيها من تقاليد إسلامية عريقة وتعاليم دينية سمحة، وما بنيت عليه من احتشام وحياء وعفة وطهارة تحول دون المسخ والفرنسة والاغتراب، وبقيت حياة المسلم داخل أسرته أمراً غامضاً مبهماً بالنسبة إليهم، وحين

عجزوا عن معرفة حقيقة واقع الأسرة الإسلامية لم يجدوا في ـاية الأمر إلا ما كتب في مؤلفات الفقه أو ما يباع أو يتجر به في أسواق الفجور فعمموا ذلك على كامل ا ـتمعات الإسلامية، واستشهدوا بالخرافات والحكايات المتداولة لتسويغ فهمهم، والوصول إلى الغايات التي كانوا يريدون الوصول إليها.

إن الفقه الإسلامي كان ينظم ويقنن ويصنف الصور والحالات الممكن وقوعها استيحاء للواقع ومحاولة لاخضاعه للقاعدة العامة، وبذا فهو عمل بناء خلاق يترجم عن هذا الواقع، إلا أن الواقع الذي يصوره الفقه هو واقع منظر كانت الغاية منه تمكين القاضي أو الحاكم أو صاحب النفوذ أو المسلم العادي من فهم الوضع الذي هو فيه على ضوء تعاليم القرآن والسنة مع مراعاة الظروف والعرف والحالات الملموسة الحية. ويمكن لنا أن نستخرج من الفقه شواهد عن الحياة الاجتماعية الإسلامية على شرط أن نحكم التمييز بين ما هو صوري يتعلق بحالات شاذة غريبة تعرض لها الفقهاء وربما أطنبوا أو بالغوا في بعض الأحيان في سردها، وبين الحالات المتواترة في حياة المسلمين العادية من ناحية أخرى، والدراسات الاجتماعية في العادة لا تستفيد من هذه الوثائق التاريخية الوجودية الهامة الا بعد نقدها وغربلتها ومقارنتها بالواقع نفسه وإثبات مقدار توازيها معه.

إلا أن بوسكاي وميو وشارل اكتفوا بتصديق هذه الصور، واعتبروها الواقع نفسه فاتخذوا منها المدخل المفضل لفهم مؤسسة إسلامية أساسية، وهي الأسرة بعد أن استحال عليهم النفاذ إليها بطرق أخرى، فإذا ما تعرض صاحب حاشية فقهية إلى زواج الكهل ببنت رضيع أو تكاد وبنى ـا، ظنوا أن الإسلام يبيح ذلك، علماً بأن الدين الإسلامي يقرر بأن البلوغ شرط لزواج المرأة، أما إذا تعرض بعض المفسرين إلى نكاح المتعة فإن بعض هؤلاء المستشرقين يصفون المسلمين بأ ـم أناس ينساقوق وراء غريز ـم كالبهائم التي لا تتحكم في شهوا ـا.

وفي هذا الصدد يقول ريمون شارل: "إن المرأة التي تضجر من غزارة زوجها الجنسية بإمكا ـا أن تستنجد بالقاضي الذي سيتولى ضبط عدد المواقعات ويمكن للمرأة أن تطالب بالطلاق أن تجاوز زوجها ذ لك الحد".

ويضيف ريمون شارل قائلاً: "إن مجرد وجود هذه الإمكانية للرجوع إلى القاضي لشاهد واضح على استهتار الشعوب الإسلامية بكل ما يتعلق بالشهوات التي

يراعو ا دون حياء" (ص ٢٢٩) ويفسر ذلك بأن المسلم "لا يميز بين الحب والجماع.. دون شك أن شدة الحمى المتأتية من المناخ تزيد في التهاب طبيعة أناس غير قادرين على التحكم في غرائزهم، والحال أن الفقر فظيع في ربوع مولد الإسلام في الشرق الأوسط وحول البحر المتوسط . . " ويتساءل صاحبنا هل "إن النموذج الأوروبي للحب والعشق سيخلص الحب الإسلامي من يميته وخاصة بالمغرب " (ص ٢٤١) .

وهكذا يعود هؤلاء دائماً إلى الحكاية القديمة وإلى المقارنة بالغرب وإلى وضع التجربة الأوروبية في قمة التطور وإعطائها الصبغة النموذجية المثالية ..

من هذا المنطلق و ذا المنظار فصلوا القول في ا تمعات الإسلامية مفترين عليها شتى الأكاذيب وشتى الادعاءات من أن "الإسلام دين استبدادي" (ص٦٠) لا يعطي قيمة للشخصية الإنسانية أو أن "التعاليم القرآنية مبنية على النسبية".

الفعل الحرام قد يصبح حلالاً أو واجباً في بعض الظروف وذلك نظراً لقساوة المسلمين" (ص ٦٦) ويطنب المؤلف في وصف (توحش) المسلمين وينسب لهم شتى التهم والأباطيل من "تقتيل وتذبيح وتعذيب وأكل للحوم الأعداء" (ص ٦٧) .

وبما أن الإسلام أفرغ الحياة حسب زعمهم من وجدانيتها فإن الثقافة أصبحت أمراً مستحيلاً على المسلمين ومن هذه الفكرة ينطلق ريمون شارل في تحليله لنفي أي عراقة أو طرافة للثقافة الإسلامية فيغض من قيمة الفلسفة الإسلامية - التي انحصرت بين محاولة يائسة وغير موفقة لفهم التراث اليوناني والتمحور حول التعاليم القرآنية - وحتى الأدب العربي فإنه في نظره تافه للغاية و"أن ما تمتاز به العبقرية الأدبية عند العرب هو غياب الخيال المبدع الخلاق فيها" (ص ١١٩) .

العدالة السياسية في الإسلام ليست إلا محاولات "لتسويغ النفوذ المطلق الذي أعطي للحكام والأمراء" (ص ١٧١) والديمقراطية الإسلامية مزعومة لأن مصدر السلطة والشرعية يبقى في مستوى الله، فالله هو وحده فاعل حر بيده السلطة على الكونين يوزعها كما يشاء (ص ١٧٢) .

وبناء على هذا المنطلق المسبق الضمني يجب "أن نفهم ما يقوله الخطباء المسلمون عندما يلمحون إلى مفهوم (الديمقراطية) فالمساواة بين البشر حققتها الأمة ولا يمكن أن تفهم إلا كمساواة شرعية للناس جميعا أمام الله... وهذه التعاونية بين أناس جمع

بينهم الحماس الديني لن تنتج إلا علاقات أخوية بين أغنياء وفقراء وهذه العلاقات لن تمس . .. بمصالح أي شخص ولن تتجاوز المستويات الجلدية فلن تجد نظاما أقل ديمقراطية من الإسلام " (ص ١٧٢) .

قد يتساءل القارئ عن جدوى تعرضنا لهذه الأقاويل والأباطيل؟ أليس من الأفضل أن نتركها وشأ ا، وألا نضفي عليها قيمة أخرى بكثرة ترديدها والتعريف ا؟ إلا أن الباحث العربي المسلم يجد نفسه إزاء بعض الدراسات الاستشراقية أمام اختيار صعب. إما أن يتعرض إلى هذا الأثر بجميع معاني الكلمة، وإما أن يضرب صفحاً عنه، ولكن الخطر كل الخطر يكمن في تفشي هذه الآراء المغرضة والتي تقدم على أ ا علمانية وموضوعية خاصة وأ ا صادرة عن اختصاصيين اكتسبوا شهرة عالمية أحيانا في الأوساط العلمية الدولية فأصبحت مجال تصديق، فمثل ريمون شارل كاريكاتوري، للغاية لأنه يستند على كلود لافي شتراوس وهذا الأخير بدوره يستند إليه كذلك وإلى أمثاله ولذا تصبح حلقة البحث مفرغة يتموج فيها التفكير الاجتماعي الغربي كلما حاول فهم ا تمعات الإسلامية.

وقد دخل علم الاجتماع نفسه في عملية مراجعة لطرقه ولأهدافه فأخذت مثلاً البحوث الميدانية التي يكتبها أبناء البلد وغير أبناء البلد تملأ الفراغ شيئاً فشيئاً وتعوض تدريجياً البحوث ذات الطابع الاستعماري الصرف.

ولا بد من أن نلاحظ أن هناك تيارات فكرية غربية أخرى لم تتبع هذا الاتجاه وحاولت إنصاف الإسلام والمسلمين غير أننا كنا نود أن يكون وزن هؤلاء في بلدا م أكبر مما هو عليه، كما نود أن يكونوا أقل احتشاماً عندما يحاولون نقد زملائهم الغربيين فيما ذهبوا إليه ووقعوا فيه من تحريف. ونستبشر خيراً عندما نطالع ما كتبه المستشرق الفرنسي جاك بارك (Jacques Berque) - في تقييمه (لخمس وعشرين سنة من الدراسات الاجتماعية في المغرب) - وذلك على الرغم من الطابع التمجيدي الذي يطغى على المقال، ونحن نعلم علم اليقين أن الأستاذ الجليل غيور على زملائه وسابقيه، إلا أنه (يفضل أن يبقى في حدود اللياقة) مع الباحثين الغربيين المتطرفين ومع المغاربة أنفسهم فيؤكد أن البحوث الاجتماعية في شمال أفريقيا كرست لأهداف محدودة ولا ينبغي لنا أن نلومها في ذلك، إلا أ ا انحازت

للمغالاة .... (ص ٣١٥) ويطلب منا "ألا نحاكم المدرسة المغربية لما لم تبده دائماً في هذا الباب من دقة كافية واطلاع ضاف على حقائق الأمور... "

ولكن كيف يمكن لنا أن نغض الطرف على مآل هذه الدراسات الاستشراقية وعلى استعمالها بشتى الطرق خاصة عندما تروجها وسائل الأعلام الغربية وتعطيها دون تحفظ معاني تتجاوز بكثير قيمتها العلمية، وبالأحرى عندما يتبناها أبناء البلد يجعلون منها منطلقاً أساسياً لمحاولة فهم مجتمعهم من الداخل انقياداً لنظرة غريبة عنهم، فيتيهون في الاغتراب بضيعون في الاستلاب يظلون مذبذبين ضالين للطريق السوي. ولست تجد أبشع مثالاً على ذلك من قضية الإسلام والتخلف الاجتماعي والاقتصادي، وقضية التبعية وهما خصومتان تقومان باستمرار على الإسلام، وأطروحتان يتداولهما علم الاجتماع الإسلامي.

روج هؤلاء الكتاب إشاعة أن الإسلام وقف حجر عثرة أمام النمو الاقتصادي والاجتماعي، وكم من باحث حاول أن يرجع تخلف الشعوب الإسلامية وفقرها وأمية جانب كبير من أبنائها وعدم تمكنها من السيطرة المحكمة على مصيرهم الحضاري إلى عوامل دينية بحتة. مما يجعل باحثاً كجيراردي بارنيس (Gerard de Bernis) يعارض هذه الفكرة بقوله: "إن التعبير العادي عن هذه النظرية معروف ويتمحور حول موضوعين بسيطين، وهما الإيمان الإسلامي بالقدرية، والتنافر التام بين الرأسمالية والإسلام. فيستنبطون من ذلك وجود كوابح تفرضها الذهنية الإسلامية فتعرقل سير النمو الاقتصادي" فالإسلام حسب زعمهم يعارض الإبداع الاقتصادي وانتشار التقدم مانعاً بذلك المسلمين من أن يحكموا فهم معاني العلاقات الاقتصادية". (ص ١٠٧)

وعلى عكس جيرارلى برنيس يمكن التذكير بما كتبه ريني جاندارم Rene Gendarme عن العوامل الاقتصادية والثقافية ومعارضتها للتنمية الاقتصادية مستنداً في تحليله ذلك على مثل الإسلام في الجزائر قصد تسويغ الوجود الاستعماري مؤكداً أن دور الاستعمار يصبح جليلاً شريفاً إذ كان غرضه تنمية الإمكانات الاقتصادية والخيرات التي وفر ا طبيعة هذا البلد ولم يتمكن العرب من إدراك أهميتها ولا من إحكام استغلالها، وذلك لأن الإنسان المسلم كلما اعترضه مشكل من مشاكل الحياة أو وجد نفسه أمام عقبة من عقبات الدهر تراه يتخاذل أمامها فلا

يتصدى لها بالغريمة الضرورية الكافية لأنه يرى فيها مشيئة الله فيسلم الأمر إلى الظروف، ويستسلم لأمر الله، وبما أن الأسبقية المطلقة لا يمكن أن تكون إلا لمشيئة الله على مشيئة العبد فإن الذي ليستسلم قد يتعارض مع الإرادة الإلهية (ص ٢٢٦) .

إن هذا الادعاء هو الذي جر ريمون شارل ليرى في الإسلام استسلاماً جوهراً ومضموناً، فأباح وسوغ كل التصرفات الفرنسية من غصب للأرض وسلب للحكم وإدماج في الإمبراطورية، لأن الذنب في ذلك ليس ذنب السلطات الاستعمارية وإنما المسؤولية ملقاة على عاتق الإسلام كدين هيأ ذهنيات المسلمين للإساءة إلى مواردهم الطبيعية وهي الدعاية نفسها التي لا تزال إلى يومنا هذا ترددها أبواق الدعاية الصهيونية والغربية الخاضعة لها حول شرعية اغتصاب الأراضي المحتلة في الضفة الغربية لنهر الأردن وزرع المستوطنات اليهودية فيها.

وهكذا نرى أن الغاية الصريحة من هذه الدراسات جميعا تكمن في إقامة (الحجة) على أن المسلمين غير مؤهلين لأن يستغلوا خيرات بلدا م، وأن الوصاية عليهم وحدها كفيلة بالنهوض م.

وليس ا ال هنا مجال التصدي لدحض هذه الأكاذيب التي لا أساس لها من الصحة لأن الإسلام دين علم وعمل، وأن تغيير الأوضاع موكول إلى مسؤولية المؤمنين لأن الله (لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) ولأن الكسب في الإسلام غير الرزق وغير المال، ولأن الحضارة الإسلامية ماضياً وحاضراً تفند الأقاويل المغرضة حول تخاذل المسلمين المزعوم، ولأن التخلف ظاهرة قبيحة يقاومها الإسلام وإن كان معظم مسلمي جيلنا يتخبطون فيها، إلا أ م ليسوا وحدهم الذين يعيشون مأساة القلق، فالمسيحية والبوذية والهندية والماركسية نفسها لم تمنع شعوباً كثيرة في أفريقيا وأوروبا وآسيا وأمريكا الجنوبية من التخبط في الفقر والجهل والتأخر ...

إذن فالأطروحة تنفي نفسها بنفسها والمسؤوليات في التصرف الاقتصادي يجب أن تعزى للهياكل الاقتصادية وإلى دواليب الحكم وإلى الظروف التاريخية، لا إلى الدين نفسه كدين، لأن الإسلام أخذ مسؤولياته فأكد بأكثر من مرجع على قيمة الحضارة والرقي وحث الناس على العمل والشغل وعلى إحياء الأرض وعلى التفاني في خدمة المصلحة العامة ..

وفي هذا السياق نفسه تندرج نظرية (التبعية) التي تفشت اليوم في معظم أوساط الاجتماعيين بما في ذلك المسلمين منهم فكان التاريخ أصلاً ولا يمكن أن يكون مبنياً إلا على تقسيم العمل على الصعيد العالمي بين المركز (أي الغرب) والهوامش (أي ماعدا الغرب) ... ولا يتفطن من يردد هذه التحاليل البسيطة الساذجة المزيفة إلى أنه يخدم مصالح الغرب ويدعو العالم الثالث إلى اليأس والقنوط .

وما نظرية التبعية إلا نسخة جديدة ولكن مطابقة للأصل لنظرية التمحور الأوروبي الذي بني عليه الاستشراق. ولذا فنحن في حاجة إلى مقاومة هذه ال عة وإلى الدعوة للرجوع إلى أبسط قواعد البحث ال يه والكف ائياً عن دخول ا تمعات من باب المقارنة التفاضلية وعن الانطلاق من أحكام مسبقة.

إن الدراسات الاجتماعية التي قام ا جمع من المستشرقين ماضياً وحاضراً لا تزال في حاجة إلى دحض ونقض ونقاش ومعارضة، وجدير بالملاحظة أن جانباً وافراً من الاجتماعيين الغربيين تفطنوا إلى ذلك إلا أ م حاولوا هدم الجدار ولكن بتعويضه بغيره، فالخطر الذي يهددنا اليوم يتمثل في كون النقد الذي تشاهده الأوساط العلمية الأوروبية يتم عادة في إطار النظرية الماركسية التي تحاول فعلاً دحض الفكر الإمبريالي الاستشراقي ولكنها لا تستند في ذلك إلى دراسة ذاتية منطلقها متطلبات ا تمعات الإسلامية نفسها، بل تنطلق من النظرة الماركسية المسبقة ومن محاولة تطبيقها على ا تمعات الإسلامية دونما أي اعتبار لا لإفلاس تلك النظريات الماركسية حيثما طبقت ولا لعدم مسايرة النظريات الاجتماعية العامة الكونية مع الواقع الملموس الحي.

والحقيقة أنه لا يمكن النـزاع حول وجود نظرة اجتماعية إسلامية طريفة تنبني على المبادئ القرآنية السمحة وهي الحرية والمساواة والإخاء والتكافل والمسؤولية إلا أن ا تمعات الإسلامية متعددة بتعدد الحياة، متناقضة ككل المحاولات الإنسانية، وما التجارب الاجتماعية الإسلامية إلا إبداع مستمر ينمو تحت ظلال الإسلام. فلم تستوعب بعد كل المبادئ الإسلامية السمحة ولم تستوف كل متطلباته، فهي تشخيص مؤقت لنظرة أخلاقية كونية تتجاوز دائما الظروف والأطر الزمانية والمكانية باعتبار أن الإسلام مثال عال يقترب منه المسلمون طالبين من الله التوفيق فإن أصابوا فلهم أجران وإن أخطأوا فلهم أجر واحد ...

وبدهي أنه يستحيل دونما غلو أو ابتعاد عن الحقيقة أن نحصر ا تمع الإسلامي في نموذج ما يمكن تعميمه أو استقراؤه، وكل المحاولات لتنظيم ا تمع الإسلامي محاولات بشرية تاريخية لها قيمة ذاتية وكلها بحث لتجسيم النظرة الإسلامية ولتشخيص التعاليم القرآنية وللاقتراب من النموذج الذي سنه نبي الإسلام (صلى الله عليه وسلم).

وكل دراسة اجتماعية مل هذه الحيوية الخلاقة وهذه الحركية المستمرة لفرض القيم الإسلامية ولتجسيدها في مؤسسات وضعية لن تتوصل إلى فهم كنه القوى الإسلامية على وجهها الحقيقي، وكل محاولة تحصر الإسلام في هذه التجربة أو تلك لا يمكن أن تعتبر إلا محاولة محدودة قاصرة عن استقصاء المعاني الإسلامية في عظمتها وجلالها.

ولعل هذا هو مدار محاولات المستشرقين وبعض المسلمين المتشبثين بأذيالهم عن قصد أو عن غير قصد عندما حصروا الإسلام فيما شاهدوه من تخلف المسلمين في القرنين الأخيرين، بينما الإسلام أعظم بكثير من أن يحصر في هذا الإطار الضيق الذي لا يمثل إلا جزءاً ضئيلا من ماضيه، ولا يمثل أبداً إمكاناته وطاقاته المستمدة من الوحي الإلهي أولاً ومن عزيمة المسلمين ثانياً.

وكثيراً ما ابتعد المسلمون عن دينهم أو تنكروا له، وكثيراً ما أولوا التعاليم الإسلامية فأصابوا أو أخطأوا، وكثيراً ما استعملوا هذه المؤسسة أو تلك للقضاء على جوهر إيما م لا لخدمته، كل هذا موجود وعلى الباحث الاجتماعي ال يه أن يعيننا على تقييمه، وتقويم ما اعوج من مسالكه.

وعلى هذا الأساس ينبغي أن نأخذ بعين الاعتبار كل ما كتب فينا وعلينا وأن ندرس حتى خرافات المستشرقين حولنا - ونحن لم نتعرض في هذا العرض المتواضع إلا لبعض منها - لأن في ذلك حافزاً على النقد الذاتي وعلى اليقظة المستمرة، وعلى الإخلاص لأمتنا بإعادة النظر في شؤو ا ومحاولة فهم أوضاعها حتى نقوم بواجب الأمانة، وندافع عن تعاليم ديننا الحنيف .

المستشرقون والاقتصاد الإسلامي [1]

(١) هذا البحث مأخوذ بتصرف من دراسة للدكتور محمد أنس الزرقا، بعنوان: الزكاة عند شاخت، والقراض عند يودوفيتش.

خلاصة مقال شاخت من الزكاة:

ظهرت مقالة جوزيف شاخت عن الزكاة في الطبعة الأولي الإنجليزية للموسوعة الإسلامية في مجلدها الرابع الصـادر عام ١٩٣٨م، ويتألف البحـث من (٢٣٥٠) كلمة تقريباً باستثناء فقرة المراجع في آخره.

وقد استندنا بعد النص الإنجليزي إلى الترجمة العربية للموسوعة المذكورة والتي سميت دائرة المعارف الإسلامية، كما اطلعنا على صيغة منقحة تنقيحاً بسيطاً لمقالة شاخت المذكورة أصدرها ضمن الموسوعة الإسلامية القصيرة (بالإنجليزية)، وذلك عام ١٩٦١ أي قبل وفاته بثماني سنين. وهي مطابقة حرفياً لمقالته الأولي باستثناء جمل معدودة عدلت غالباً لإيضاح المقصود لا لتغير أية فكرة سابقة.

ونلخص في الفقرات التالية أهم أفكار المقالة، مستخدمين غالباً ألفاظ الترجمة العربية المشار إليها وهي ترجمة ممتازة، لكننا لم نلتزم ا دوماً بغية الاختصار أحياناً، أو ابتغاء مزيد من الدقة، إذ وجدنا في موضع أو موضعين فقط ضرورة تعديل الترجمة لتكون أكثر انطباقاً مع الأصل الإنجليزي. ولم نلتزم في الخلاصة التالية بتسلسل ورود الأفكار في المقال الأصلي بل جمعنا أحياناً تحت فقرة واحدة أفكاراً وردت متفرقة وغير منظمة في المقال. لكننا حرصنا على ألا نورد أي عبارة لم ترد صراحة في المقال، وفي الأحوال القليلة التي اقتضت إضافة عبارة تفسيرية من عندنا، وضعنا كلامنا بين معترضين [ ].

ولعل أهم الأفكار الواردة في مقال شاخت مايلي :

١-تعريف للزكاة بأ ا من أركان الإسلام وأ ا مقدار مفروض يؤديه المسلم عن أنواع معينة من الأموال. ويصرف في ثمانية أصناف من الناس.

٢-مناقشة لغوية لمعنى ألفاظ: زكا والزكاة ثم الصدقة، ويتخلل المناقشة التأكيد في ثلاثة من مواطن متفرقة على أن محمداً صلى الله عليه وسلم تعلم هذا المفهوم من اليهود. "وعلماء الإسلام يفسرون كلمة "زكاة" في العربية بأ ا تعنى الطهارة والنماء، والحقيقة أن محمداً صلى الله عليه وسلم استعارها بمعنى أوسع من ذلك بكثير، أخذاً عن استعمالها عند اليهود (في العبرية - الآرامية: زاكوت)".

وقد عدل شاخت الجملة السابقة، في الصيغة المنقحة من مقاله والصادرة عام ١٩٦١، فأصبحت: "هذه الكلمة (الزكاة) التي ليس لها أصل تاريخي

etymology مقنع في أصول المفردات العربية، عرفها الرسول صلى الله عليه وسلم بمعنى أوسع بكثير، أخذاً من استعمالها عند اليهود (في الآرامية: زاكوت)".

ومشتقات مادة (زكا) لا يكاد يكون لها في القرآن في العهد المكي سوى معنى "التقوى" الذي ليس عربياً أصلاً بل هو مأخوذ عن اليهودية.

٣-(تطور مفهوم الزكاة): يتضاءل في العهد المدني معنى الطهارة والصلاح في كلمة الزكاة، ليحل محله معنى العطاء. وتغدو كلمة الصدقة مرادفة لكلمة الزكاة، حيث عرف النبي صلى الله عليه وسلم ذلك من يهود المدينة معرفة أدق.

وقد بدأت الزكاة في مكة طوعية غير منظمة، لكنها لم تفرض إلزاماً إلا في المدينة، ويختلف العلماء في تحديد وقت فرضها بين السنة الثانية والسنة التاسعة للهجرة، كما يعتبرون الأحكام العامة المتقدمة [والتي تحض على الإنفاق والصدقة عموما] منسوخة بعد فرض الزكاة.

٤-وقد استطاع النبي صلى الله عليه وسلم أن يدخل نوعاً من النظام لأخذ الصدقات وصرفها في وجهوها، وهو النظام الذي قررته الآية ٦٠ من سورة التوبة، بيد أن ذلك لم يغير أول الأمر شيئاً من طبيعة الزكاة من حيث هي صدقة فردية على الرغم من وجود بعض الصدقات الإلزامية.

على أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يستعمل حصيلة الصدقات لمساعدة المحتاجين فقط، بل استعملها عند الضرورة وعلى سبيل التفضيل للإنفاق على مشروعاته الحربية، وفي أغراض سياسية أخرى.

والنبي صلى الله عليه وسلم عندما ابتدأ في جعل الزكاة فرضاً (واجب الأداء) إلى خزينة الدولة، قد اقتصر في ذلك على الضروري الذي لابد منه، وإن تنظيم الزكاة الذي حصل بعدئذ [أي بعد النبي صلى الله عليه وسلم] لم يعرف في القرآن وهو جزء من السنة [5]، فالقرآن لم يحدد مقدار ما يعطى بل قال: (**ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو**) [البقرة ٢١٩].

كما أن السنة تتضمن أقوالاً منسوبة للنبي صلى الله عليه وسلم لا تضع حدوداً على فرض الزكاة. وأبو ذر من بين الصحابة يعزى إليه القول بأنه لا يجوز لأحد أن يدخر من المال إلا بقدر حاجته. ويقال أن علياً رضى الله عنه جعل الحـد

الأقصى لما يجوز أن يملكه الإنسـان (٤٠٠٠) درهم بل ينسب إلى إمام متأخر هو مالك بن أنس القول بأن كل ادخار للمار حرام.

٥-وذكر القرآن (كما في سورة البقرة ٢١٥/٢)، والحديث في أكثر من موضع، من بين مستحقي الزكاة: الوالدين، والأقربين، واليتامى، والفقراء وابن السبيل والسائلين والأرقاء. بل إن السنة تثني على إعطاء الزكاة للأغنياء واللصوص والبغايا، لأن المهم في المقام الأول هو البر من حيث هو.

وفي الحديث أحوال تؤدى فيها الزكاة، لا تتفق مع نظام الزكاة الذي جاء بعد ذلك.

٦-ومهما يكن من شئ فإن طبيعة الزكاة في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كانت لا تزال غامضة ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين، ولذلك امتنع من أدائها كثير من قبائل الأعراب بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام. وإن بعض المؤمنين - ومنهم عمر بن الخطاب - جنحوا إلى التسليم بذلك. على أن عزيمة أبي بكر الصديق هي التي جعلت الزكاة ضريبة لازمة ومؤسسة دائمة. وقد ساهمت هذه المؤسسة كثيراً، بفضل إنشاء بيت مال الدولة، في بسط سلطان الإسلام.

٧-وظل المسلمون الغيورون، كما كانوا دوما، يرون من حقهم أن ينفقوا الزكاة في الوجوه التي يختارو ا، لكن نمو الدولة وتركيز سلطا ا لم يلبثا أن جعلا هذا الأمر مستحيلاً من الناحية العملية.

٨-إن نظام الزكاة المفصل ينسب غالباً إلى أبي بكر وينسب أحياناً إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو إلى عمر بن الخطاب، أو إلى علي بن أبي طالب.

أما الأحكام الشرعية المتعلقة بالزكاة فهي التالية حسب المذهب الشافعي:

-تجب الزكاة على المسلمين فقط، وهي تؤدى عن الأموال الآتية: ما يخرج من الزرع، إذا زرع ليكون طعاماً، كما تؤدى عن الثمار، خاصة تلك التي وردت صراحة في الحديث وهي العنب والتمر، وعن الإبل والغنم والبقر (والخيل أيضاً عند الحقيقة)، وعن الذهب والفضة وعن عروض التجارة.

-بعد أن يبين الكاتب النصاب، ونسبة الزكاة على الزروع والثمار (١٠% فيما سقت السماء و ٥% فيما سقي بجهد) وعلى الذهب والفضة وعروض التجارة

(٢,٥%) يقول: إن الزكاة لا تجب على الذهب والفضة وعروض التجارة إلا إذا ظلت حولاً كاملاً من غير أن تستعمل، أي إذا ظلت مكنوزة.

-ومال الزكاة مرصود حصراً للطوائف الثمانية من الناس الذين نصت عليهم الآية ٦٠ من سورة التوبة، والفرق الذي يذكر بين طائفتي الفقراء والمساكين تعسفي من كل وجه، وعلى كل حال اعتاد الفقهاء أن يفسروا التعريف بحيث يكونون هم أنفسهم من إحدى الطائفتين. والغارمون عند الشافعية هم الذين احتملوا ديناً في سبيل الله.

٩-وقد اختلف التطبيق العملي للزكاة عن صيغتها النظرية اختلافاً كبيراً في البلدان الإسلامية المختلفة. والمكوس العالية التي لم تتوقعها الشريعة جعلت الزكاة، وخصوصاً زكاة الأموال الباطنة، لا تؤدى على الإطلاق، أو لم تكن تؤدى بالقدر الذي فرضه الشرع ... بل إن حصيلة الزكاة لم تكن تنفق في غالبية الأحوال في وجوهها الشرعية. وكان عمال الزكاة أنفسهم أو القضاة يحتفظون في العادة بالشطر الأكبر من مال الزكاة.

١٠-ويبين المؤلف في فقرة أخيرة وجوب زكاة الفطر ومقدارها وأ ا مطبقة عموماً في العالم الإسلامي.

تقويم لمضمون مقال شاخت:

اطلعنا على تعليقين رئيسيين على هذا المقال أولهما بقلم د. محمد يوسف موسى - رحمه الله -، وقد تضمنته الترجمة العربية للموسوعة الإسلامية على صيغة ملحق بمقال شاخت. ثم ظهر الكتاب الفذ: فقه الزكاة للعلامة الدكتور يوسف القرضاوي متضمناً في مواطن عديدة: (ص ٣٩ و ٨٨ - ٩٢ و ١٨١ - ١٨٣ و١٩١ و٩٢١) مناقشة لآراء شاخت في مقاله ذاك. وكلا التعليقين دقيق وهام نوصى القارئ بالرجوع إليه. وهما منصبان على مضمون المقال أساساً دون منهجه، ولن نكرر هنا ما ورد فيهما إلا عندما يقتضي المقام ذلك، وحينئذ نورده باختصار مع الإحالة الصريحة عليهما.

١-الافتقار إلى الدقة:

ونقصد به إطلاق تعميمات تحتاج إلى تقييد، أو إغفال تفصيلات مهمة تتعلق بمبدأ عام، أو استعمال عبارات مجملة بينما يقتضى المقام التعبير عن معنى واحد لا غير. وعدم الدقة في العبارة والفكرة لا يكاد يخلو منها مقطع واحد من هذا المقال. ومن أمثلتها ما يلى:

-يقول شاخت: "إن العلماء اختلفوا في وقت فرض الزكاة بين السنة الثانية والسنة التاسعة. وكانت الدقة تقتضي أن يبين أن المشهور بين العلماء هو أ ا فرضت فيما بين السنة الثانية والخامسة للهجرة، بينما القول بأ ا فرضت في التاسعة ضعيف(٦)، كما أن قوله بأن العلماء يرون أن الزكاة نسخت ما تقدمها من أحكام الإنفاق والصدقة ليس دقيقاً، بل هو رأي بعض العلماء، والراجح عند المحققين أن الزكاة فصلت بعض أشياء كانت واجبة في الأصل وتركت أشياء أخرى على وجو ا الأصلي .

-يقول شاخت: "إن النبي عليه الصلاة والسلام جعل الزكاة فرضاً واجب الأداء إلى خزينة الدولة"، وله عبارات أخرى نظيرها قد توهم بأن الزكاة هي من إيرادات الدولة .

والحقيقة أن نظام الزكاة بنص القرآن الكريم وواقع السنة النبوية يوجب فصل ميزانية الزكاة عن ميزانية الدولة. ولم يشر مقال شاخت إلى ذلك، بل استخدم عبارات توهم العكس.

-يقول شاخت: "إن الزكاة تجب على الذهب وعروض التجارة"، لكن يضيف: "إنه يشترط لوجوب الزكاة عليها أن تبقى مكنوزة من غير أن تستعمل حولاً كاملاً"، وهذا غير دقيق، إذ لا يشترط أبداً عدم الاستعمال أو الكن . بل المذاهب مجمعة على أن الأموال النقدية كالذهب والفضة لابد من تزكيتها إذا بلغت النصاب دون أي استثناء، سواء استعملت أم كنزت، وسواء استثمرت أم عطلت، ويشترط الشافعية (الذين التزم بذكر مذهبهم) ملك ما زاد على النصاب طيلة الحول، وهذا يتحقق لدى التجار مثلاً بتقلب ما لديهم، خلال السنة نفسها، من عروض إلى نقود ثم إلى عروض، وهكذا. وهذا يقتضي عند جمهور الفقهاء، ويخرج من ذلك كله ربع العشر، فلا يصح أن نصف العروض أو النقود التي زكيت بأنها مكنوزة غير مستعملة.

كما أغفل شاخت حكماً في غاية الأهمية، وهو أن أرباح التجارة تخضع للزكاة عند تزكية عروض التجارة، أي إن الزكاة تخرج عن رأس المال والربح.

-يقول شاخت في معرض بيان (في الرقاب) من بين مصارف الزكاة: "أما الأرقاء الذين يستحقون نصيباً من مال الزكاة فالفقهاء عدا المالكية يرون أنهم هم الذين وقعت مكاتبة بينهم وبين من يملكونهم، لفك رقابهم من الرق". وهذه العبارة تشعر بأن المالكية خالفوا قول الجمهور بأن الرقاب هم المكاتبون، لكن لا تبين ما رأي المالكية في المسألة. والصحيح هو أن الرقاب في الآية الكريمة قد يقصد بها إعانة العبيد المكاتبين بمال يفتدون به أنفسهم (وإلى هذا ذهب الشافعي وأبو حنيفة والحسن البصري وسواهم)، أو شراء العبيد وإعتاقهم (وهذا ليس مذهب مالك وحده بل مذهب ابن حنبل واسحق وأبي عبيد) أو يقصد بها الأمران جميعاً، وإليه ذهب الزهري وسواه.

-وتعريف شاخت للغارمين بأنهم عند الشافعية "هم الذين احتملوا ديناً في سبيل الله" هو تعريف مبهم وناقص. فالحقيقة أن الغارم عموماً هو من لحقه دين ثقيل لا قبل له بوفائه (مصطفي الزرقاء "نظام التأمين") .

والشافعي ومالك وأحمد يرون أن للغارم نصيباً من الزكاة سواء أكان دينه أصلاً لمصلحته الشخصية المشروعة (كنفقة أو كسوة أو زواج أو علاج)، أو كان دينه لمصلحة غيره، كمن يلتزم مالاً ليصلح بين جماعتين متشاجرتين(٧).

وشاخت يشير إلى هذا النـزاع الثاني من الدين بتلك العبارة الغامضة ويتجاهل النوع الأول كلية.

وقد تعقب د. محمد يوسف موسى - رحمه الله - في تعليقه الذي سبقت إليه الإشارة عبارات شاخت التي تفتقر إلى الدقة: منها ما يتصل بسهم المؤلفة قلو م، وسهم (في سبيل الله)، وشروط زكاة الماشية، وزكاة الحلي والمعادن، وسهم العاملين عليها. وكثر ا تحول دون تلخيصها هنا.

أغلاط صريحة:

-قال شاخت: "إن كلمة (زكوات) تعنى بالعبرية - الآرامية: الطهر، وهذا صحيح"، ولكن ملاحظاته على كلمة (زكاة) في اللغة العربية هي سلسلة من الأغلاط.

فالعبرية والآرامية والعربية هي من اللغات السامية التي تشمل أيضاً البابلية وسواها، وهناك جذور كلمات مشتركة بين هذه اللغات لا يمكن علمياً الجزم بأن إحداها نقلتها عن الأخرى، بل قد تكون عائدة إلى أصل مشترك بين الجميع، وقول شاخت بانتقال كلمة (زكوات) من العبرية والآرامية إلى العربية، هو مجرد زعم لا دليل عليه. وهو في هذا الزعم يتبع جاً شائعاً بين علماء اليهود، في الإصرار على نسبة كل الكلمات المشتركة بين اللغات السامية إلى اللغة العبرية.

ويلاحظ في هذا الشأن أن سبق تدوين كلمة معينة في إحدى هذه اللغات ليس دليلاً على سبق وجود تلك الكلمة أو استعمالها في تلك اللغة دون غيرها، كما يلاحظ أن العربية إلى حين البعثة كانت تعتمد المشافهة والحفظ، وكان التدوين فيها نادراً.

وقد بين د. مهدي علام أننا حتى لو سلمنا جدلاً بأن كلمة (زكاة) منتقلة إلى العربية من العبرية، فإن ذلك سابق للإسلام كما هو ثابت في كتب اللغة، فيكف يصح الادعاء بأن النبي صلى الله عليه وسلم اقتبس معناها من اليهود.

ونضيف بأن معنى زاكوت بالعبرية - الآرمية هو(٨) الطهر والبراءة والحق والكسب. وهي لا تدل في أي من معانيها العبرية هذه على واجب ديني أصلاً، ناهيك عن واجب ديني له قواعد- وضوابط محددة، شأن مفهوم الزكاة الخاص في الإسلام.

أما إنكار شاخت بأن يكون لكلمة الزكاة أساس (اتيمولوجي) في أصول المفردات العربية، فيسهل تمحيصه بالرجوع إلى لسان العرب (للعلامة ابن منظور المتوفى سنة ٧١١ هـ) وغيره، حيث ذكر في اللسان أن الزكاة (من زكا يزكو) تعني في أصل اللغة: النماء، والبركة، والطهارة، والصلاح، والمدح (ومنه: زكى نفسه أي مدحها)، وقد استعملها القرآن الكريم بجميع هذه المعاني إضافة إلى المعنى الاصطلاحي الإسلامي وهو زكاة المال المعروفة. وجملة هذه المعاني تلائم نمط التطور الأتيمولوجي المعروف لمعظم الكلمات العربية، الذي ينطلق من معنى حسي (وهو هنا النماء) إلى معان مجازية، ثم إلى معان اصطلاحية. فليست كلمة الزكاة بدعاً بين الكلمات العربية.

وقد تبين لي بالاستقراء أن حرفي (زك) لها امتداد عميق في المفردات العربية، إذ يدلان في كل مادة ثلاثية أصلية تبدأ بهما على معنى عام هو: الامتلاء والكثرة، ثم يتحدد المعنى الخاص للكلمة بحسب الحرف الثالث. فقد ورد حرفا (زك) في معجم لسان العرب في مطلع ثماني مواد هي:

١- زكأ (بالهمز)، وهو زكاة، من معانيها: هو كثير النقد حاضره.

٢ و ٣ - زكب وزكت الإناء: ملأه.

٤- زكر الإناء: ملأه. والزكرة: وعاء من أدم.

٥- زك الرجل زككا وزكيكاً: مشى يقارب الخطو ويكثر الرفع والوضع، "وكثرة الخطوات قد تدل على السرعة. لذا يقال: زك، إذا عدا في مشيه، وقد تدل على الضعف والهرم، لذا يقال: زك الرجل زكا وزككا إذا هرم، أو ضعف من مرض". وزك القربة: ملأها [٩].

٦- زكم الرجل: أصابه الزكام المعروف. والزكام مأخوذ من الزكم والزكب وهو الملء.

٧- ركن زكنا وزكانة: كان ذا فطنة وحدس صادق. (وهذا دليل زيادة الفهم).

٨- زكا يزكو، وقد تقدم.

وقد بلغ شرح ابن منظور لهذه المواد الثمان وإشتقاقاتها وشواهدها أكثر من (١٧٦٠) كلمة، أي ما يقارب ثلاثة أرباع مقال شاخت عن الزكاة.

والنتيجة العامة لهذا الاستقراء هي أن كلمة الزكاة ليست كلمة منفردة، بل تنتمي إلى أسرة كبيرة من الكلمات العربية تتميز بحروف مشتركة (ز ك) ويجمع بينها معنى مشترك (الكثرة) وتمتاز جميعاً بثرائها في المشتقات. وهذه هي صفات الكلمات الأصلية في اللغة، لأن الكلمات المقترضة من لغات أخرى تكون عادة جامدة غير منتجة للمشتقات الكثيرة، كما تكون مقطوعة الصلة بسواها من الكلمات.

فلا يسعنا في ضوء ما تقدم إلا أن نقول: إن إنكار وجود أساس لكلمة الزكاة في أصول المفردات العربية يدل على زكك (ضعف) شاخت علمياً لا على زكانته.

فإذا انتقلنا الآن إلى تصور شاخت عن تطور معنى الزكاة رأينا أيضاً أنه لا أساس له.

فقد أوضح د. القرضاوي أن القرآن الكريم استعمل الزكاة بمعنى إيتاء المال مرات كثيرة منذ أوائل العهد المكي (سورة الروم ٣٩، وسورة فصلت ٦-٧، وسورة لقمان ٤، وسورة النمل ١- ٣، وجميعها مكية، وهناك أمثلة سواها) مما يناقض زعم شاخت أن ابتداء استعمالها في الإسلام كان بمعنى الطهارة قبل أن يظهر بالتدريج معنى إيتاء المال. والصحيح أن القرآن الكريم استعملها في كلا العهدين المكي والمدني بالمعنيين معاً.

ونضيف بأن التشابه بين الأديان عموماً له أحد ثلاثة تفسيرات من الناحية المنطقية:

١-الاتفاق أي المصادفة.
٢-نقل المتأخر عن المتقدم.
٣-وحدة المصدر.

والقرآن الكريم يؤكد بالنسبة للأديان السماوية وحدة مصدرها الإلهي ووحد ا في المبادئ الكبرى (وليس دوماً تماثل تشريعا ا). وواضح أن من لا يؤمن بالرسالات السماوية أصلاً أو برسالة محمد عليه الصلاة والسلام - مثل كثير من المستشرقين - يتجاهل تماماً التفسير؛ لأنه يخالف موقفه المذهبي، لكن المنطق يقتضي من هؤلاء أن يقروا بأن وحدة المصدر تكفي وحدها لتفسير تشابه الأحكام حيثما

وجد. وقد صرح القرآن الكريم في حديثه عن سيدنا إبراهيم عليه السلام (**ووهبنا له اسحق ويعقوب**) (**وأوحينا إليهم فعل الخيرات وأقام الصلاة وإيتاء الزكاة** ..) [الأنبياء ٧٣]. وفي حديثه عن سيدنا عيسى عليه السلام (**وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حياً**) [مريم ٣١][١٠].

وهذا كما قدمنا لا يقتضي تماثل تشريع الزكاة التفصيلي بين هؤلاء الرسل عليهم صلوات الله، لكن يدل على أن الحث عليها مشترك بينهم.

جعل شاخت الوالدين بين من يستحقون الزكاة، والصحيح إجماع أهل العلم عى عدم جواز ذلك، لأن نفقة الوالدين واجبة شرعاً بالكتاب والسنة على الولد القادر على النفقة، فدفع زكاته إليهما يوفر عليه تلك النفقة الواجبة، فكأنه يدفع الزكاة إلى نفسه، فلم تجز. ولهذا أيضاً لا يجوز أن يدفع إنسان زكاة ماله إلى أولاده ولا إلى زوجته، لوجوب نفقتهم عليه.

أما الآية الكريمة (البقرة ٢١٥) والأحاديث الشريفة التي تحض على الصدقة على الوالدين والأقربين، فإن استناد شاخت إليها غير سديد، لأ ا في رأي أهل العلم تتعلق بصدقة التطوع وليس بفريضة الزكاة، وكان على شاخت ألا يتشبث بتفسير يناقض الإجماع، وإن كان لابد فاعلاً، فلا أقل من أن ينبه القارئ إلى أن ذلك هو تفسير شخصي منه هو، خلافاً لما عليه إجماع علماء المسلمين.

أكد شاخت على أن (السنة تثني أيضاً على إعطاء الزكاة للأغنياء واللصوص والبغايا)، ونترك للقارئ الحكم على مدى رصانة هذا القول في ضوء النص الآتي: (الذي لم يشر إليه شاخت مطلقاً لكن يبدو من ألفاظه أنه هو مستنده) - والنصوص التي تليه:

أ- أخرج البخاري ومسلم والنسائي[١١]، من حديث أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: "قال رجل [زاد أحمد في مسنده: من بنى إسرائيل] لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد سارق [قال ابن حجر: أي وهو لا يعلم أنه سارق] فأصبحوا يتحدثون: تصدق على سارق، فقال: اللهم لك الحمد على سارق[١٢]، لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد زانية فأصبحوا يتحدثون: تصدق الليلة على زانية، فقال: اللهم لك الحمد على زانية، لأتصدقن بصدقة. فخرج بصدقته فوضعها في يد غني فأصبحوا يتحدثون: تصدق على غني.

فقال اللهم لك الحمد على زانية وعلى سارق وعلى غني. [زاد الطبراني: فساءه ذلك] فأتى [أي في المنام] فقيل له: أما صدقتك فقد تقبلت، أما الزانية فلعلها تستعف به من زناها، ولعل السارق أن يستعف به عن سرقته، ولعل الغني أن يعتبر فينفق مما أعطاه الله عز وجل".

ب- أورد البخاري الحديث السابق في باب (إذا تصدق على غني وهو لا يعلم) وبين الإمام ابن حجر أن في الحديث دلالة على أن نية المتصدق إذا كانت صالحة "قبلت صدقته ولو لم تقع الموقع. واختلف الفقهاء في الأجزاء إذا كان ذلك في زكاة الفرض، ولا دلالة في الحديث على الأجزاء ولا على المنع" (ابن حجر، ص ٢٩١) وهذا أيضاً موقف الإمام البخاري رضى الله عنه في رأي ابن حجر.

كذلك أورد الإمام النسائي الحديث في باب (إذا تصدق على غني وهو لا يعلم). وقال الإمام النووي في شرحه لصحيح مسلم "وهذا في صدقة التطوع، وأما الزكاة فلا يجزئ دفعها إلى غني" (ص ٦٠).

جـ- تضافرت الأحاديث الصحاح المشهورة على أن الزكاة لا تجوز على غني[١٣]، ولا ينازع في هذا من له علم، والخلاف محصور في حكم من أعطى الزكاة لغني وهو لا يعلم بغناه. فأبو حنيفة يرى أن ذلك يجزئه مادام قد اجتهد، ولا يطالب بدفع زكاة أخرى. والشافعي يرى أن ذلك لا يجزئ بل عليه أن يدفعها مرة أخرى إلى أهلها .

والطريف أن شاخت يقول إنه يورد أحكام الزكاة بحسب المذهب الشافعي، فإذا به يخالف أهل العلم كلهم، وخصوصاً الشافعي!.

كما أن صدقة التطوع لا يجوز إعطاؤها لمن يعلم غناه، لذلك فسروا الحديث السابق بعدم العلم بذلك. أما البغي والسارق فلا مانع من دفع الزكاة إليهما إن كانا من الفقراء أو داخلين في أحد مصارف الزكاة الأخرى، وإن كان أداؤها لأهل الخير من المستحقين أفضل في رأي بعض العلماء كالإمام الغزالي.

على أن نص الحديث الشريف الآنف يشير إلى أن دفعها لأهل الفساد قد يدعوهم إلى الاستقامة.

يقول شاخت: "إن الزكاة كانت غامضة في عهد الرسالة، ولم يكن يقتضيها الدين، لذا امتنعت قبائل من الأعراب عن أدائها بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد رد على ذلك رداً بليغاً كل من د. محمد يوسف موسى بإيجاز، والدكتور القرضاوي بإفاضة، حيث بينا أن هذا خيال الكاتب وهو يناقض ما تضافرت عليه الآيات والأحاديث الصحيحة، ثم الأدلة التاريخية من تأكيد الرسول صلى الله عليه وسلم إلزامية الزكاة جبايتها على عهده. كما بينا أن سيدنا عمر لم يسلم قط بأن الزكاة ليست مؤكدة، بل تساءل عما إذا كان من المناسب قتال مانعيها أم الأفضل مهادنتهم ثم إقناعهم، كما أنه تخوف من أن يحارب المسلمون على عدة جبهات في آن واحد، حيث كان جيش أسامة موجها لمحاربة الروم .

قال شاخت: "إن المسلمين الغيورين كانوا دوماً يرون من حقهم أن ينفقوا الزكاة في الوجوه التي يختارو ا، لكن نمو سلطة الدولة فيما بعد حال في رأيه دون ذلك. وهو يريد بذلك التأكيد على أن تدخل الدولة في توزيع الزكاة وجبايتها هو تطور تاريخي لاحق لم يكن عند ابتداء فرضها. والحقيقة - كما تدل عليها نصوص القرآن وسنة النبي عليه الصلاة والسلام القولية والفعلية وعمل الخلفاء الراشدين - تناقض صراحة قول شاخت. فقد نص القرآن الكريم على (**العاملين عليها**) [التوبة ٦٠] وهم الموظفون الذي يتولون أمر الزكاة، كما قال تعالى (**خذ من أموالهم** ...) [التوبة ١٠٢]، وروى الجماعة وصف الرسول صلى الله عليه وسلم الزكاة بأ ا "تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم"، كما أرسل السعادة أو المصدقين لجبايتها، واستعمل آخرين على كتابة الزكاة، وأسماء الكثيرين من السعادة وكتاب الزكاة منقولة في كتب جباية وإنفاق الزكاة لا يمكن الشك بأنه ترافق مع فرضها في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام ولم يكن تطوراً لاحقاً.

هذه هي الصورة العامة للموضوع، ولا يغيرها وجود تفصيلات منها: التفريق في دور الدولة بين الأموال الظاهرة والباطنة، وهل الأولي أن يوزع الفرد زكاة أمواله الباطنة بنفسه أم هل الأولي أن يدفعها للإمام، إلى غير ذلك من تفاصيل تنوعت حولها المذاهب.

ختم شاخت مقاله بفقرة موجزة عن زكاة الفطر. وكنت أحسبها الفقرة الوحيدة من مقاله التي خلت من المغالطة أو الخطأ، ولكن العلامة القرضاوي بين أن قول شاخت فيها: "وبحسب الرأي الذي ساد أخيراً تعتبر زكاة الفطر واجباً، أما عند

المالكية فلا تعتبر إلا سنة" هو خطأ، لأن وجو ا مجمع عليه. كما أن المالكية لا تعتبر عندهم إلا واجباً. وهذا لم يكن رأياً ساد مؤخراً بل هو مما عرف منذ عهد النبوة.

قضايا أغفلها شاخت وحقائق تجاهلها:

ليس من الإنصاف أن نتوقع من مقال شاخت أن يحوي ما تحويه رسالة أو كتاب عن الزكاة. لكن من الإنصاف أن ننتظر منه التوفر على القضايا الرئيسية، بحيث يستكملها قبل أن يدخل في المسائل الفرعية والجانبية. لكنه في واقع الأمر فعل العكس؛ لذا سنذكر الآن بعض قضايا وحقائق هامة تجاهلها، وكان بإمكانه من واجبه ذكرها عوضاً عن العديد من المسائل الجانبية التي استحوذت على اهتمامه.

-مبدأ استقلال ميزانية الزكاة عن ميزانية الدولة هو مبدأ هام جداً، لأ ا تجبى من أموال معينة وتصرف في مصارف حددها القرآن الكريم. وهذا المبدأ يستلزمه تطبيق النص القرآني .

لذلك كان ظاهراً في السيرة النبوية وعمل الخلفاء الراشدين ويعرفه أي طالب للفقه. وقد ذكره بعض المستشرقين لأهميته (مثلاً: كولسون، دائرة المعارف الإسلامية، الطبعة الجديدة، مادة: بيت المال) ويعنى هذا المبدأ أنه ليس للإمام سلطة التصرف في مال الزكاة إلا في مصارفها، بخلاف بيت المال العام فإن له التصرف فيه حسبما يراه في مصلحة الجماعة. لكن شاخت لم يكتف بتجاهل هذا المبدأ، بل ذكر ما قد يوهم بخلافه .

-الخصائص الاقتصادية للزكاة بالمقارنة مع الديانات الأخرى.

لقد استحوذ لفظ الزكاة والتطور الذي يرى شاخت أنه طرأ على معناها بين العهدين المكي والمدني، لقد استحوذ ذلك على جزء غير قليل من مقال شاخت، ويبدو أن أهمية الموضوع من وجهة نظره هي محاولة إثبات أن مفهوم الزكاة أخذه النبي عليه الصلاة والسلام عن اليهودية. وكان الجدير بشاخت ألا يقف عند المباحث اللفظية بل يتعداها إلى مقارنة المعاني والأحكام. وها نحن نقدم نبذة صغيرة مقارنة عن ذلك.

تشترك الديانات السماوية الثلاث في الحض على الإحسان والصدقة وإسعاف الفقير والمحتاج، وهذا أثبته القرآن الكريم، وتدل عليه نصوص التوراة

والإنجيل الحالية، وهذا النوع من الصدقات متروك تقديره وتنفيذه إلى تقوى الأفراد وأريحيتهم، ولا يحدد المال الذي يجب فيه، ولا مقداره.

فإذا انتقلنا إلى الصدقات الإلزامية، وجدنا أبرزها في الإسلام الزكاة، وفي اليهودية والمسيحية وكثير من الديانات القديمة والأقوام السابقة: العشر، (العشر من المحاصيل ومن مواليد الأنعام)، ولكن العشر فيها جميعاً هو بالدرجة الأولي لإعاشة رجال الدين وعائلا م وموظفي المعابد وللإنفاق على الطقوس الدينية. وهذا ما تؤكده المراجع اليهودية والمسيحية دون تردد، كما يؤكده تاريخ الأقوام القديمة[١٤].

وما يقدمه رجال الدين من هذه العشور للفقراء كان غير إلزامي وغير محدد المقدار[١] ، بل كان في أوروبا خلال القرون الوسطى - في رأي بعض المؤرخين - تافه المقدار، بينما كان رجال الدين كثيراً ما يعيشون عيشة مترفة[١٦]. على أن الكثرة العددية لرجال الدين أحياناً - وقد قدروا في بعض فترات التاريخ اليهودي مثلاً بسُبع السكان، أي أكثر من ١٤%[١٧] - ما كانت لتترك للفقراء كبير حظ من العشور، حتى لو لم يقع رجال الدين في الترف.

وبالمقابل نلاحظ أن الزكاة في الإسلام هي بالدرجة الأولي مقصورة على الفقراء. وقد حرمت الزكاة والصدقة عموماً على النبي عليه الصلاة والسلام وعلى آله، وعلى العلماء بالشريعة إلا أن يكونوا فقراء فيتقاضو ا بصفة الفقر لا بصفة العلم والدين. بل اتفقت المذاهب الأربعة على أنه لا يجوز صرف الزكاة حتى لبناء المساجد، بل ينبغى بناؤها من غير أموال الزكاة.

فالحقيقة الكبيرة التي تجاهلها شاخت أن الزكاة هي أساساً نقل للدخل والثروة من الأغنياء إلى الفقراء، بينما الواجبات المالية الإلزامية في الديانات الأخرى هي أساساً لتمويل وظيفة الوساطة الدينية، ولإعاشة رجال الدين وتشغيل وإنشاء المعابد، وقد سبق إلى تجلية هذه الحقيقة، العلامة الندوى في (الأركان الأربعة) .

-التحديد والوضوح في تشريع الزكاة. إن الوضوح والتفصيل في تشريع الزكاة هو من سما ا الفريدة إذا قورنت بما في الديانات الأخرى. وقد نوه بذلك العلامة أبوالحسن الندوي في (الأركان الأربعة ص ١٢٨ - ١٢٩) قائلاً ما خلاصته: إن الإنسان الذي اعتاد المنهج التشريعي الإسلامي في الكتاب والسنة والفقه يفاجأ بحيرة وشعور بالإخفاق إذا بحث، عن مثل هذا القانون المعين المعلوم الحدود لفريضة الزكاة

والصدقات، في كتب العهد القديم أو العهد الجديد أو التلمود. فإن كثيراً مما ورد فيها أشبه بوصايا عامة منه بأحكام فقهية قانونية. والتفاصيل التي تذكر محدودة جداً.

- حرب مانعي الزكاة:

إن إجماع المسلمين بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم حرب مانعي الزكاة ينبغي أن يوضع في إطاره التاريخي الصحيح لتدرك أهميته.

فقد بين الحافظ بن كثير (في البداية والنهاية، ج ٦ ص ٣١١ - ٣١٤[١٨]) أنه "لما توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتد كثير من الأعراب .. [كما] انحاز إلى مسيلمة الكذاب بنو حنيفة وخلق كثير باليمامة. وأرسل [أبوبكر] الصديق جيش أسامة لمحاربة الروم. فقل الجند عند الصديق، وطمع كثير من الأعراب في المدينة وراموا أن يهجموا عليها ... وجعلت وفود العرب تقدم المدينة، يقرون بالصلاة ويمتنعون من أداء الزكاة، لكن أبا بكر أبي أن يقبل منهم أو يوادعهم، فرجعوا إلى عشائرهم، فأخبروهم بقلة أهل المدينة، وأطمعوهم فيها، ثم أغاروا عليها فعلاً بعد أيام، كما توقع أبوبكر رضي الله عنه، فخرج إليه فقاتلهم بمن بقي في المدية. ويبدو أن هذا كان أول قتال مع فئة من مانعي الزكاة.

وواضح أن مساومة الأعراب للصديق والصحابة على إعفائهم من الزكاة ابتدأت في وقت شديد الحرج، كانت فيه المدينة المنورة نفسها مهددة عكسرياً. لذا "تكلم فريق من الصحابة مع الصديق في أن يتركهم وما هم عليه من منع الزكاة ويتألفهم حتى يتمكن الإيمان في قلو م. ثم هم بعد ذلك يزكون. فامتنع الصديق من ذلك وأباه .. [وقال] .. إن الزكاة حق المال. والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة" (ابن كثير، الموقع السابق). ثم اتفقوا مع أبي بكر على قتالهم (المغني لابن قدامة، ج ٢ ص ٤٢٨ - ٤٢٩).

من الذي خرج لقتال مانعى الزكاة؟ هل خرج الصعاليك (البروليتاريا) ليقاتلوا الرأسماليين؟ إن ما حصل يعتبر حدثاً فريداً في تاريخ الإنسانية، وهو أن يخاطر مجتمع بوجوده فيدخل حرباً لمصلحة فقراء وضعفاء لم يكن لهم فيه وزن سياسى متميز، وما كانوا ليفكروا أو ليقدروا على التشويش أو إحداث القلاقل والاضطراب تأكيداً لمصالحهم.

ماذا وجد شاخت في هذا الحدث التاريخي المذهل مما يستحق التنويه؟ لم يجد أهم من تساؤل سيدنا عمر - أول الأمر فقط - عن جواز قتال هؤلاء المانعين، على الرغم من أن عمر نفسه يضيف قائلاً: "فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق" (متفق عليه).

وماذا استنتج شاخت من تمرد بعض الأعراب عن دفع الزكاة وقتال الصحابة إياهم؟ استنتج أن فريضة الزكاة في أيام النبي صلى الله عليه وسلم كانت ما تزال غامضة، ولم تكن أمراً يقتضيه الدين .

فبحسب منطق شاخت يمكننا القول بأن قيام أشرار بالسطو المسلح، ومقاومة رجال الشرطة لهم، يدل على أن تحريم السطو ما يزال غامضاً في ا تمع.

يبدو تشريع الزكاة الإسلامي في المنظور التاريخي للحضارات وا تمعات القائمة عند ظهور الإسلام عجيباً، يحيد عن مجرى التطور العادي، سواء في صفته الإلزامية، أو في تحديده التفصيلي أو خصائصه الاقتصادية، أو في استخدامه للسلطة الاجتماعية في إعادة التوزيع من الأغنياء إلى الفقراء، أو في عزلة الصارم لموارد الزكاة عن مالية الدولة العامة.

والأعجب من ذلك أن هذا التشريع لم يتولد - شأن التشريعات المعاصرة للضمان الاجتماعي في الدول الصناعية - نتيجة تعاظم القوة السياسية للفئات الاجتماعية المستفيدة منه، و ديدها الصريح أو الضمني للمجتمع إن لم يستجب لمطالبها. بل كان جزءاً من نظام حياة متكامل أوحي إلى نبي أمي. وإذا كان القرآن العظيم هو معجزة الرسول صلى الله عليه وسلم البلاغية، فلا شك أن تشريع الزكاة يجب أن يعتبر معجزته الاقتصادية.

لكن مقال شاخت أبعد ما يكون عن إعطاء القارئ الانطباع الصحيح عن خطورة الزكاة في المنظور التاريخي العام، أو في النظام الإسلامي خصوصاً.

تقويم لمنهج شاخت في مقاله:

- هيكل مقال شاخت:

يتكون مقال شاخت - إذا استثنينا فقرة المراجع في ايته - من نحو (٢٣٥٠) كلمة، موزعة، على القضايا التي تناولها، تقريباً كالآتى:

٣٥% من الكلمات لمناقشة لفظ الزكاة وتطور معناه في العهد النبوي وأصوله اليهودية في نظر شاخت.

٥% استطراد عن مفهوم الإنفاق وتحريم الاكتناز للتوصل إلى التشكيك بإلزامية الزكاة وبتحديدها التفصيلى في العهد النبوي.

٩% مسائل متفرقة أهمها يتصل بجباية وإنفاق الزكاة خلال العهد النبوي والخلافة الراشدة. وخالف في كثير من هذه المسائل دلالا ا المعروفة لدى علماء المسلمين.

٣٤% تشريع الزكاة، وفق المذهب الشافعي.

٦% مدى تطبيق الزكاة في التاريخ الإسلامي.

١١% زكاة الفطر.

- - - - - - - - - -

١٠٠% ا موع

ويتضح من هذا الجدول أن ما يقارب نصف المقال (البنود الثلاثة الأولي) مخصص لتصورات شاخت عن الزكاة، وليس لشرع أحكام الزكاة نفسها وهي هدف البحث.

مآخذ على منهج البحث:

مآخذنا على منهج شاخت تتركز في أربع نقاط هي: عدم الموضوعية، والنقص والقصور، والزيغ، وعدم التوثيق.

(١/٢/٤) عدم الموضوعية. بحث العلماء موضوع الزكاة باستفاضة لأ ا من أركان الإسلام، وكان الواجب فيمن يكتب مقالاً عنها في موسوعة علمية أن يهتم بالدرجة الأولي بإعطاء صورة شاملة ودقيقة عن تشريع الزكاة كما فهمه وعبر عنه علماء المسلمين، وعن واقعها التطبيقي، موثقاً من المراجع التاريخية المعتبرة. وإن كان له فهم مخالف لجمهور المسلمين أورده بصورة متميزة ووثقه بإحكام.

لكن شاخت خصص النصف الأول من مقاله للتعبير عن تصوراته في أربع قضايا ناقض فيها فهم علماء المسلمين - وهي مزاعمه عن الاقتباس من اليهود، وعن عدم وضوح الزكاة وعدم إلزاميتها في العهد النبوي، وأن نظامها من صنع الخلفاء، ثم التهوين من وظيفتها الاجتماعية ومن دور الدولة فيها - وكان عليه، لو التزم الموضوعية، أن ينبه القارئ إلى انفراده بهذه الآراء، وأن يوثقها بالمراجع التفصيلية والحجج. لكنه لم يفعل.

وعدم موضوعيته تظهر بصورتين: إحداهما أنه لا يشير إلى رأي جمهور علماء المسلمين فيما يخالفونه من تصوراته، ثانيتهما أنه كثيراً ما يكتفي بإطلاق دعاواه دون أي استدلال أو توثيق - كما في نفيه وجود أصل عربي لكلمة الزكاة، وتأكيده بأن زكاة الأموال الباطنة لم تكن تؤدى على الإطلاق ... وأن حصيلة الزكاة ما كانت تصرف في وجوهها الشرعية - دون أن يقيد هذه العبارات بزمان من تاريخ الإسلام الطويل، أو بمكان من بلاد الإسلام الواسعة -، وزعمه أن الفقهاء اعتادوا في تفسير الفقير والمسكين إدخال أنفسهم في إحدى الطائفتين .

وفي الأحوال القليلة التي اكترث فيها بأن يستدل، كانت طريقته انتقائية لا موضوعية، كما في استدلاله على تطور مفهوم الزكاة، حيث يتجاهل ببساطة الآيات العديدة التي تناقض رأيه.

النقص والقصور في محتوى البحث[١٩]:

فقد اقتصر صراحة على ذكر أحكام الزكاة وفق مذهب واحد هو المذهب الشافعي، وكان بإمكانه الإشارة بإيجاز إلى نقاط اتفاق أو اختلاف المذاهب الثلاثة الأخرى في القضايا الهامة، لكننا نجده - بدل ذلك وفي الأحوال القليلة التي ذكر فيها رأي غير الشافعية - لم يجر على قاعدة منطقية مطردة. فهو لا يختار المهم من القضايا ليرود فيها رأي مذهب آخر، بل يبدو أنه يختار فيما يورده الآراء المضيقة لنطاق الزكاة.

وكمثال على ما سبق: بعد أن يذكر شاخت أن الزكاة تجب على المسلمين يشير إلى اشتراط الحنفية لوجوبها البلوغ والعقل أيضاً، ولا يذكر أن الحنابلة والمالكية - كالشافعية - لا يشترطون ذلك. وبعد قليل يذكر زكاة الزروع، وأنها تقتصر على

أنواع مخصوصة من النبات عند الشافعية، لا يشير إلى أن الحنفية يرون أن الزكاة واجبة في كل ما تخرج الأرض أخذاً بعموم القرآن.

ومن أوجه القصور الأخرى أنه يسرد الأحكام دون إيراد تعليلات الفقهاء التي توضحها. ففي المثال السابق كان بإمكانه الإشارة بإيجاز - كما فعل ابن رشد مثلاً في بداية ا تهد (ج ١ ص ٢٢٥) - إلى أن الحنفية يعتبرون الزكاة عبادة كالصلاة فيشترطون لوجو ا البلوغ والعقل، بينما المذاهب الثلاثة الأخرى ترى أ ا حق واجب للفقراء في أموال الأغنياء، فلم تشترط ذلك.

ومن أوجه النقص الخطيرة، أن البحث لم يوضح مصارف الزكاة كما ينبغى. فهو لم يبين مطلقاً ما المقصود بابن السبيل. كما أن شرحه لمعنى الغارمين مبهم وناقص، بينما المقام يقتضي بسطه لانفراد تشريع الزكاة الإسلامي به. إذ المعلوم أن الأقوام السابقة ومنهم اليهود(٢٠)، والعرب الجاهليون، كانوا يبيحون استرقاق المدين المعسر، فإذا بالإسلام يمنع ذلك، بل يمنع حتى سجنه، بل يجعل له حظاً من الزكاة كفاية دينه، وهذا من عجائب الزكاة، وقد تقدم قصور إيضاح شاخت لسهم (في الرقاب) .

إن وجوه النقص والقصور في بحث شاخت لا تغتفر لأ ا أصابت بعض ما هو المقصود الأساسي للبحث، ولعل شاخت كتمها لأمر في نفسه، لكنه جاد على القراء بتفصيلات وحشو ناهز نصف المقال وتضمن نظريته في تطور مفهوم الزكاة، وجواز صرفها للوالدين والأغنياء واللصوص والبغايا، ومذهب أبي ذر وعلي رضي الله عنهما والإمام مالك في الادخار بحسب ما فهمه شاخت، وهي تفصيلات - حتى لو كانت صحيحة - لا يعقل أن تقدم على شرح أركان الزكاة.

الزيغ في المنهج:

أي الانحراف والتحيز. ونريد بذلك خصوصاً: اتباع المتشا ات والإعراض عن المحكمات من الحقائق. وهذا مناقض لمنهج البحث الصحيح في العلوم جميعاً طبيعية واجتماعية. ففي كل فرع من فروع المعرفة حقائق كبرى قوية الثبوت والدلالة، تتخذ أساساً وقاعدة، و ا تفسر الوقائع الغامضة أو المختلف فيها. ومن فعل نقيض ذلك فقد زاغ قال تعالى: (.. **منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر**

متشا ات، فأما الذين في **قلو م زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ...)** [سورة آل عمران الآية ٧].

ومن أمثلة الزيغ في المقال استنتاجه عدم وجود تحديد في مقدار الزكاة، تمسكاً بقوله تعالى (**يسألونك ماذا ينفقون قل العفو**) [البقرة ٢١٩] وتمسكاً بوجود أحاديث تحض على الإنفاق دون تحديد بمقدار. لكن الحقيقة الثابتة التي تضافرت عليها السنن والأحاديث الصحاح الكثيرة: أن الزكاة فرضت في أموال وحددت بمقادير وشروط لا تترك مجالاً لمثل ذلك الاستنتاج الشاذ. وقد بين أهل العلم أن الأحاديث والآيات العامة في الموضوع تعتبر مجملة فصلتها أحكام الزكاة، أو هي في صدقة التطوع.

وأزيغ من ذلك استنتاجه بأن طبيعة الزكاة كانت غامضة أيام النبي صلى الله عليه وسلم ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين متشبثاً بأدلة واهية لا تنهض أمام سيل الأدلة المعاكسة الثابتة التي تجاهلها.

ومن ذلك أيضاً استنتاجه بأن الزكاة تحل للوالدين وللأغنياء وأن السنة تثنى على ذلك .

ومن ذلك قوله: إن نظام الزكاة المفصل ينسب في الغالب لأبي بكر وينسب أحياناً إلى النبي عليه الصلاة والسلام أو إلى عمر بن الخطاب أو إلى علي بن أبي طالب. وقد رد عليه د. موسى بإيجاز، ود. القرضاوي باستقصاء وإفحام، مبيناً تمسك شاخت في دعواه هذه بالمشتبهات وتجاهله للبينات.

وهكذا نرى أن زيغ المنهج عند شاخت هومسلك مطرد لا غلطة عابرة، وهذا شأن صاحب الهوى المتصيد للوقائع المناسبة لهواه المتجاهل سواها، لا شأن العالم الراسخ الذي يستقصي الحقائق ويرجح بتجرد بين دلالا ا عند التعارض.

عدم التوثيق:

هذا هو المأخذ الرابع على منهج شاخت، إذ يخلو متن مقاله من أية إحالة تفصيلية إلى مصادر مقولاته، أو إلى مراجع إضافية لمن شاء التوسع، باستثناء إحالاته على آيات القرآن الكريم، وإحالة وحيدة - عند ذكر الزكاة على الك - إلى مقال لمستشرق آخر. وغني عن البيان أن عدم التوثيق مخالف للأصول العلمية المتعارف عليها، التي التزمت ا الكثير من مقالات الموسوعة نفسها التي ظهر فيها هذا المقال.

وكان من الممكن أن يغتفر هذا المسلك لو أن شاخت اقتصر على ذكر القضايا الرئيسية في تشريع الزكاة التي تعبر عن رأي جمهور العلماء في موضوعه، لكنه ناقض كثيراً مما معلوم ومتفق عليه كما أسلفنا، وكان عليه والحال هذه أن يدعم تفسيراته الخاصة بإحالات التفصيلية.

نعم، لقد ذكر في اية المقالة عشرة مراجع، جميعها لمستشرقين آخرين، وليس في مراجعه كتاب مسلم واحد، ولا مرجع واحد باللغة العربية التي هي المصدر الأولي لتشريع الزكاة وتاريخها. لكنه في الطبعة المنقحة من البحث، الصادرة عام ١٩٦١م، أضاف مرجعاً يتيماً باللغة العربية هو كتاب: صبح الأعشى للقلقشندي.

نتيجة تقويم مقال شاخت:

إن كان في مقال شاخت ما يدعو إلى الإعجاب، فهو في مقدرته النادرة أن يشحن، في حيز لا يربو على (٢٣٥٠) كلمة، هذا المقدار من الأخطاء الموضوعية والمنهجية، وأن يكشف هذه الدرجة من العجز عن تفهم أساسيات شريعة أفنى عمره في دراستها، أو هذا النفور من نقل حقائقها دون تحيز.

لقد نشر مقال شاخت أولا عام ١٩٣٨م، ثم أتيح له في الصيغة الجديدة المنشورة عام ١٩٦١ فرصة تدارك ما فيه من نقص وخطأ أو إخفاء ما فيه من تحيز. ومما يدعو إلى الدهشة والأسف أنه فوت هذه الفرصة فنشره ثانية بعجره وبجره، بل أضاف إليه أغلاطاً أخرى .

ولنا أن نستنتج أن شاخت لم يبرأ من تحيزاته العتيقة، أو لم يتعلم جديداً في الموضوع خلال أكثر من عشرين سنة خالط فيها كثيراً من علماء المسلمين وأعضاء مجامعهم العلمية، التي كرمه بعضها واختاره لعضويته.

وتقويمي العام لهذا المقال أنه ناقص المحتوى، كثير الغلط، متحيز المنهج، وهو عموماً دون المستوى العلمي الذي يليق بدائرة معارف متخصصة في العلوم الإسلامية أن تقبله للتعريف بأحد أركان الإسلام الخمسة، وأحد التشريعات الفريدة في تاريخ الإنسانية الاقتصادي والإجتماعي.

خلاصة كتاب يودوفيتش عن الشركات والقراض :

نشر كتاب يودوفيتش: (الشركة والربح في الإسلام خلال العصور الوسطى)، باللغة الإنجليزية عام ١٩٧٠م، ويقع في ٢٦١ صفحة من القطع المتوسط، سوى الفهارس وثبت المراجع.

وقسم الكتاب إلى سبعة فصول تتركز دراستنا على ما يتعلق منها بموضوع القراض. لكننا لابد أن نعرف بمضمون الكتاب عموماً قبل أن ننصرف إلى ما يتصل بالقراض (المضاربة) منه.

في الفصل الأول؛ وهو بمثابة مقدمة للكتاب يوضح أن هدف الكتاب دراسة مؤسستي الشركة والقراض في مطلع الإسلام لأ ـما الصيغتان الأساسيتان لحشد الموارد النقدية والسلعية مع المهارة (العمل)، وهو أمر لابد منه لأية أنشطة تجارية موسعة.

وينقل عن الألماني جوزيف كوهلر قوله أن السبب الأساسي لا يار السيطرة الإسلامية على تجارة القرون الوسطى كان القيود التي تفرضها الشريعة على تطوير المشاركات، ويعلق يودوفيتش بأنه لابد قبل القول بمثل هذا الرأي من دراسة المؤسسات التجارية التي بحثها الفقه .

وينقل يودوفيتش قول المستشرقين (غولد زيهر) و(هور غرونيى) Hurgronji بأن فقه المعاملات لم يكن مطبقاً في العالم الإسلامي بل كان حبيس كتب الفقه، والفقهاء إنما كانوا يكتبون عما يعتبرونه الوضع المثالي في عهد الخلفاء الأربعة الأوائل (ص٥) .

فلا يمكن النظر إلى ما يرد في كتب الفقه على أن له صلة بالحياة العملية. لكن يودوفيتش يرى (ص٦) أنه لابد من إعادة النظر في دعوى انفصام الفقه عن واقع الحياة التجارية ويورد عدداً من الأدلة (ص ٦-٧) تشهد بأن عقود الشركات الإسلامية ومنها القراض كانت مطبقة فعلاً، ومن هذه الأدلة:

(أ) إن هذه العقود لا تنطوي على أي مبدأ أخلاقي أو ديني (ص ٧) [حتى يقال إن الناس انحرفوا عنه].

(ب) يبدو أن المضاربة مؤسسة عربية سابقة للإسلام، كما أن مؤسسة الشركة لم يستحدثها المسلمون بل عرفت قبلهم (ص ٨).

(جـ) هناك صنف كامل من كتب الفقه هو كتب الشروط [التي تعنى بطريقة صياغة العقود وتوثيقها] قصد ا أن تكون أدلة تطبيقية عملية لكتاب العدل وحوت صيغاً متنوعة وعديدة للعقود. حتى إن كتاب (الأصل) لمحمد بن الحسن الشيبانى (ت: ١٨٧ هـ/٨٠٣م) يبدأ فصل الشركة في كتابه: (الأصل) بصيغة مقترحة لعقد شركة. (ص ٩ - ١٠).

(د) هناك كتب الحيل التي دعت إليها حاجة التوفيق بين القيود الشرعية ومتطلبات الحياة العملية (ص١١)،وهي تمثل عموماً نقاط ضغط الحياة العملية على النظريات الفقهية (ص١٢).

وقد ختم هذا الفصل الأول ببيان مصادر الكتاب وسبب اختياره لها، موضحاً أنه يسعى للاعتماد ما أمكن على أقدم المراجع الفقهية المعروفة والتي تعود إلى أواخر القرن الثامن وأوائل التاسع الميلادي [١٤٠ - ٢٢٥ هـ تقريباً] وهو يصرح بتركيزه على المراجع الحنفية: كتابي "الشركة" و "المضاربة" من كتاب (الأصل) للإمام محمد بن الحسن الشيبانى، و (المبسوط) للسرخسي، و (بدائع الصنائع) للكساني ثم المراجع المالكية: "الموطأ للإمام مالك والمدونة الكبرى لسحنون" ثم المراجع الشافعية: كتاب (الأم) للإمام الشافعي ولا يعتمد على أي من المراجع الحنبلية إذ "لا توجد مراجع منتظمة لهذا المذهب للفترة الأولي" (ص ١٦).

ويبرر اختياره لهذه الفترة الزمنية بأنه: حتى بداية العصر العباسي كان الفقه متكيفاً ونامياً، ثم بدأ في التصلب والجمود. وأن كتب الفقه التي ألفت في الفترة المذكورة "سبقت الجمود والشكلية اللذين فرضهما الانتصار الكامل للسنة النبوية بوصفها المصدر الأول للفقه" (ص ١٣).

الفصل الثانى: شركة الملك [أي اشتراك أكثر من شخص في ملكية شيئ واحد، مقابل شركة العقد التي تنطوى على اشتراك في التصرف].

الفصل الثالث: شركة المفاوضة عند الحنفية[٢١].

وينص في مطلع هذا الفصل (ص ٤٠ - ٤١) على أن الفقه الإسلامي يعتبر مسؤولية الشركاء - في كل أنواع الشركات - مسؤولية غير محدودة تجاه الغير، لذلك لا يصلح معيار (مدى المسؤولية تجاه الغير) لتصنيف الشركات في الإسلام. بل الأفضل تصنيف الفقهاء لها بحسب نطاق الاستثمار وصورته، و ـذا المعيار تعد شركة

المفاوضة شركة استثمار عام (غير محدد بمقدار من ثروة الشريك أو نوع معين من أنواع التجارة)، بينما تعد شركة العنان: استثماراً محدوداً بالمال الذي قدمه كل شريك.

وينفرد الحنفية، من بين المذاهب الأربعة، بتصحيحهم لشركة المفاوضة - التي يرفضها الشافعية والحنابلة صراحة أما المالكية فيعنون ا نوعاً آخر مختلفاً من الشركة - (ص ٤٤).

وتصحيح الحنفية لهذه الشركة هو من المظاهر العديدة الدالة على مرونة مذهبهم وتوسعهم وتساهلهم في كل ما يتصل بالشركات، فالمذهب الحنفي يسمح بأنواع من الشركات أكثر، ويضع على تصرفات الشركاء قيوداً أقل مما تفعل المذاهب الأخرى، وهذا عائد لكثرة اعتماد الحنفية على الرأي والاستحسان.

ويوضح يودوفيتش المقصود بشركة الأبدان أو الأعمال أو الصنائع أو التقبل [وهي أسماء مختلفة لشركة واحدة] وجوازها مع اختلاف الصنائع عند السرخسي خلافاً لزفر (ص ٦٥ - ٦٧).

ثم يبين أنواعا من شركات الأبدان الفاسدة عند الحنفية ومن أبرزها اشتراك شخصين (ليسا ذوى صنعة) في الاحتشاش أو الاحتطاب (ص ٧٥) أو الصيد. وكذا لو اشتركا على أن يحملا على ظهورهما أو دابتيهما، أو أن يقدم أحدهما دابة ويعمل الآخر عليها، أو أن يقدم سفينة أو منـزلاً كذلك.

شركة الوجوه وهي اشتراك اثنين فأكثر فيما يشتريانه نسيئة، اعتمادا على ثقة التجار ما من غير أن يكون لهما رأس مال، على أن يتجرا فيما يشتريان، والربح بينهما.

وضح يودوفيتش خلال شرحه لهذه الشركة الأهمية الكبيرة للإئتمان (المداينة) في النشاط الاقتصادي، وأن الأدوات القانونية اللازمة لاستخدام المداينة التجارية على نطاق واسع سبق أن أقرت وانتشرت منذ أوائل العهد الإسلامي. ومن أمثلة ذلك البيع بثمن آجل، وبيع السلم [وهو بيع سلعة مثلية مؤجلة التسليم بثمن معجل] (ص ٧٧ - ٧٩). ثم وضح (ص ٨٠) أن تحريم الربا لم يكن له أثر معوق على التجارة لأن الشريعة أباحت بيع السلعة لأجل بأكثر من سعرها الحاضر.

والفقه الإسلامي تضمن الأدوات اللازمة لمعاملات المداينة كالحوالة والسفتجة. وإن شركة الوجوه التي أجازها الحنفية هي الشركة الوحيدة التي يقوم رأسمالها بكامله على الإئتمان أي الدين (ص ٨٠ - ٨١).

الفصل الرابع: شركة العنان عند الحنفية [وفيها يقدم كل شريك مالاً وعملاً، دون اشتراط تساوي الشركاء فيما يقدمونه].

وقد جرى التمييز بدقة في مطلع هذا الفصل بين شركتى العنان والمفاوضة من حيث إن الأولي مبنية على وكالة كل شريك عن الآخر في التصرفات، أما الثانية فمبنية فوق ذلك على مبدأ كفالة كل شريك للآخر (ص ١١٩).

الفصل الخامس: الشركات عند المالكية.

يعقد هذا الفصل مقارنة بين آراء المالكية والحنفية في أنواع الشركات المختلفة وبخاصة في شركة المفاوضة، ويعتمد في آراء المالكية على الموطأ ومدونة سحنون فقط، وقد بين أن المالكية لا يقرون شركة الوجوه.

القراض أو المضاربة :

الفصل السادس: القراض (المضاربة) هذا أطول فصول الكتاب، إذ يبلغ ٧٨ ص، وهو مقصدنا الأساسي، لذلك سنلخصه بتوسع في الفقرات التالية .

التعريف بالقراض ومنشئه تاريخياً (ص ١٧٠ - ١٧٦): القراض اتفاق يعهد فيه رب مال (مستثمر واحد أو أكثر) إلى (عامل - مدير) بمال يتاجر به، على أن يعيد العامل إلى المستثمر رأسماله مع حصة من الربح، ويحتفظ هو بالحصة الباقية لقاء عمله، وأية خسارة تطرأ يتحملها المستثمر وحده، فلا يخسر العامل إلا جهده ووقته.

ويجمع القراض مزايا القرض والشركة، وإن كان متميزاً منهما، وتخصه كتب الفقه دوماً بفصل مستقل. فالقراض كالشركة في أن طرفيه يشتركان في الأرباح وفي المخاطرة، إذ يخاطر المستثمر بماله والعامل بجهده ووقته. لكن القراض لا يجرى فيه تكوين رأس مال مشترك. والمستثمر فيه لا علاقة له بأي طرف ثالث (الغير) وليس مسؤولاً تجاه الغير فيما يبرمه العامل من عقود.

والقراض كالقرض في أن التزام المستثمر لا يتجاوز ما قدمه من مال (ص ١٧١) لكن يمتاز من القرض بأن العامل فيه غير مسؤول على الإطلاق عن الخسارة.

وهذه الخصائص جعلت من القراض أداة مناسبة للتجارة البعيدة، وثمة احتمال تاريخي قوي بأن تكون الموانئ الإيطالية قد اقتبست مؤسسة القراض من العالم الإسلامي في أواخر القرن العاشر وأوائل الحادي عشر [الميلادي].

وكان ذلك بذرة التوسع التجاري الأوروبي في القرون الوسطى. وعلى الرغم من أن ترتيبات تشبه القراض قد عرفت في الشرق الأدنى وحوض المتوسط منذ أقدم العصور، إلا أن الصيغة الإسلامية لهذا العقد هي أقدم ترتيب مماثل تماماً لما عرف في أوروبا باسم Commenda. ويبدو أن القراض مؤسسة أصيلة في الجزيرة العربية تطورت مع القوافل العربية التجارية قبل الإسلام (ص ١٧٢). وثمة أدلة من غير كتب الفقه تشهد بأن القراض كان من أكثر وسائل التجارية انتشاراً.

ثم يعرض يودوفيتش أدلة الفقهاء على جواز القراض ويبدي إعجابه بأن السرخسي في (المبسوط ٢٢/١٨) يضيف إليها الوظيفة الاقتصادية لهذا العقد بقوله "ولأن بالناس حاجة إلى هذا العقد فصاحب المال قد لا يهتدي إلى التصرف المربح، والمهتدي إلى التصرف قد لا يكون له مال، والربح إنما يحصل بهما أي بالمال والتصرف، ففي جواز هذا العقد يحصل مقصودهما".

ويلاحظ يودوفيتش (ص ١٧٦) أنه خلافاً لأحكام الشركات، فإن أحكام القراض متقاربة بين المذاهب، وإن كانت عند الحنفية أكثر شمولاً ومرونة وواقعية، ثم يليهم في ذلك المالكية فالشافعية، لذلك اتخذ الأحكام عند الحنفية أساساً في العرض مع الإشارة إلى مخالفة غيرهم.

رأس مال القراض. يرى أبوحنيفة وأبويوسف عدم صحة القراض بغير الدنانير والدراهم، لكن محمداً (الشيباني) أجاز استحساناً دفع الفلوس (النحاسية) قراضاً (ص ١٧٧) لأ ا أثمان كالدراهم والدنانير.

ثم يعقد يودوفيتش مناقشة دقيقة ومفصلة للفلوس المختلفة ومدى صحة اتخاذها رأس مال (ص ١٧٧ - ١٨٠) وينتهي إلى أنه خلال القرنين الفاصلين بين أبي يوسف والسرخسي، صحح الحنفية استخدام "الفلوس التجارية" بعد أن كانوا يرفضو ا. وهذا في رأيه مثال واضح على تجاوب المذهب مع الحاجات الاقتصادية، مما أتاح للتجارة الاستفادة من كامل الموارد النقدية ومختلف أنواع النقود، في عصر لم تكن تتوافر فيه كمية وافية من النقود الأصلية ذات النوعية العالية.

عدم جواز القراض بالعروض (أي اتخاذ السلع رأسمال للقراض). ينقل المؤلف بدقة التعليلات الفقهية لعدم الجواز (ص ١٨٠ - ١٨١) لدى الحنفية والمالكية .

ويرى يودوفيتش أن منع القراض يعيق التاجر النشيط (ص ١٨٢) في التجارة البعيدة، لأنه قد يرغب في أن يبعث بسلع يتاجر هو ا محلياً، مع عامل يسافر ا فيبيعها في بلد آخر ويشترى بحصيلة بيعها سلعاً يعود ا إلى بلده الأصلي. ويرى أن هذا المنع الذي اتفقت عليه المذاهب اصطدم بحاجة التجارة العملية، وهذا ما دعا المذهبين الحنفي والمالكي إلى تطوير حيلة شرعية تزيل الإشكال، مؤداها أن المستثمر يوكل العامل ببيع العروض واتخاذ قيمتها رأس مال القراض. وينص المالكية عندئذ على استحقاق العامل أجر مثله لقاء بيعه العروض قبل بدء القراض. بل إن الخصاف[٢٢] من الحنفية يقترح أن يبيع المستثمر عروضه ممن يثق به، ويعطي ثمنها للعامل مضاربة، ثم يشترى العامل العروض نفسها (ص ١٨٣).

القراض غير التجاري، والقراض الصناعي: إن الفقه الإسلامي ينظر إلى القراض أساساً على أنه نشاط تجاري، أي يقتصر على البيع والشراء أساساً، والعروض من حيث المبدأ لا يصح القراض ا، إلا باستعمال الحيلة السابق ذكرها والتي تقتضي بيع العرض واستخدام ثمنه مالا للمضاربة، ومثل هذا المخرج لا يفيد إن كانت أنشطة القراض تتطلب الاحتفاظ بعين المال، كمن يقدم شبكة صيد أو حيوان حمل لآخر ليصطاد، أو لينقل عليه، على أن الربح بينهما. فهذا يعتبره الإمام محمد قراضاً فاسداً، يستحق به العامل الربح وحده على أن يؤدي للمستثمر أجر المثل عن شبكته أو حيوانه (يودوفيتش ص ١٨٤)، على أن اعتبار مثل هذا قراضاً فاسداً عند الحنفية لا يعني أن الناس لم يكونوا يعملون به. بل نظم أن تفصيل الفقهاء لحالات القراض الفاسد وتحديد من يستحق الربح ومن يستحق أجر المثل دليل على انتشارها.

على أن الحنفية صححوا نوعاً من القراض يرتبط بالنشاط الصناعي. إذ يصح أن يدفع المستثمر ماله قراضاً على أن يقوم العامل بشراء مواد أولية وبتصنيعها سلعاً استهلاكية ثم بيعها، والربح بينهما، نص على ذلك محمد في الأصل، وشرحه السرخسي بقوله: "ولو دفع إليه ألف درهم مضاربة على أن يشتري ا الثياب ويقطعها بيده ويخيطها، على أن ما رزق الله تعالى في ذلك من شئ فهو بينهما

نصفان فهو جائز على ما اشترطا. لأن العمل المشروط عليه مما يصنعه التجار على قصد تحصيل الربح فهو كالبيع والشراء .." (المبسوط ٥٤/٢٢).

ويمكننا تسمية مثل هذا العقد قراضاً صناعياً. ولا ندري إلى أي حد كانت مثل هذه العقود منتشرة لتمويل وتنظيم الإنتاج الصناعي في المدن الإسلامية في مطلع العصور الوسطى (ص ١٨٦).

وكان المذهبان المالكي والشافعي أكثر التزاماً بموقفهما المبدئى في هذا الموضوع، بإصرارهما على أن يكون القراض نشاط تجارياً محضاً، ورفضهما القراض الذي يشترط فيه على العامل تصنيع السلعة. واعتبرا العقد في هذه الحالة عقد استئجار على عمل، يستحق به العامل أجر مثله وتؤول الأرباح أو الخسائر للمستثمر وحده (المدونة لسحنون، ٨٩/١٢).

اشتراط أن يكون المال حاضراً. يشترط في جميع الشركات الإسلامية - باستثناء شركة الوجوه - أن يكون المال حاضراً. ولكن الوضع في القراض أكثر مرونة. فبحسب المذهب الحنفي يجوز للمستثمر أن يأمر العامل بأن يقبض وديعة المستثمر أو دينه من فلان ويضارب به. فهنا إجتمعت حوالة الدين مع القراض، ولهذا مزايا ظاهرة في التجارة البعيدة. فإذا كان العامل مسافراً بمال أو سلع القراض إلى بلدة بعيدة، للمستثمر دين على أحد فيها، فيمكنه أن يأمر العامل بقبضه، وشراء سلع به مضاربة في طريق العودة. (ص ١٨٧).

لكن لا يجوز أن يقول إنسان لمدينه: اعمل مضاربة بالدين الذي لي عليك، لأن الدين مضمون على المدين، بينما مال القراض غير مضمون على العامل كما بين الإمام محمد في كتاب (الأصل). على أن هناك سبباً لم يذكروه لمنع مثل هذا العقد وهو سهولة استخدامه لإخفاء قرض ربوي. وقد نص المالكية صراحة على منعه سداً لهذه الذريعة (المدونة لسحنة: ٨٨/١٢). كما أن المالكية لا يجيزون أن يزاد على القراض أي أعمال أو إجراءات عند عقده، كقبض وديعة أو تحصيل دين للمستثمر على شخص ثالث لاستعماله بعدئذ مالا للقراض، ويجعلون للعامل في هذه الحالات حقاً هو أجر مثله على ما قدمه من خدمات للمستثمر قبل بدء القراض (ص ١٨٨).

يوضح يودوفيتش شرط دفع المال إلى العامل (ص ١٨٩). ثم يبين أن من خصائص القراض تحديد نصيب المستثمر والعامل على أساس نسبة شائعة من الربح،

فلا يجوز بحال أن يشترط لأحدهما مبلغ معين، إذ قد لا يزيد الربح عن ذلك المبلغ، فيستأثر به دون شريكه، وفي هذا ظلم، (ص١٩٠- ١٩٣). إن أساس استحقاق الربح في القراض هو العمل بالنسبة إلى العامل، واستثمار المال بالنسبة لرب المال (ص ١٩٤).

صيغة العقد، يفصل يودوفيتش (ص ١٩٦ - ٢٠٣) مواصفات وشروط إعدد صك القراض، وينقل صيغاً نص عليها الإمام محمد في كتاب (الأصل)، وأخرى نص عليها الإمام الطحاوي (في كتاب الشرط الكبير)، ثم يبين أن الفقه الإسلامي المعروف ببعده عن الشكلية في العقود، لا يشترط صيغة معينة لهذا العقد.

صلاحيات العامل في القراض المطلق والمقيد. (ص ٢٠٣ - ٢١٠). لخص يودوفيتش الصلاحيات الواسعة جداً التي يمنحها الحنفية للعامل في القراض المطلق (غير المقيد)، إذ تشمل بيع وشراء مختلف أنواع السلع، نقداً أو بالدين (لأجل)، ورهن سلع القراض، واستئجار الأعوان والأدوات وحيوانات الحمل، كما تشمل السفر بالمال وخلطه بماله وإعطاءه لثالث قراضاً أو شركة، - لكن ليس له أن يقرض الغير منه - بل له حتى شراء حيوانات الحمل أو السفن، إذا كان ذلك من عادة التجار في ذلك المكان. فعادة التجار هي معيار تحديد التصرفات التي يخولها العامل. (ص ٢٠٧ - ٢٠٨).

أما عند المالكية فصلاحيات العامل تكاد تنحصر في البيع والشراء نقداً. وهذا الاختلاف بين المدرستين يمكن تفسيره باختلاف البيئة الاقتصادية لهما. إذ نفترض أن القراض عند المالكية عبر عن واقع وحاجات تجارة أهل مكة والمدينة مع العراق وسورية ومع اليمن في الجنوب. إذ لم يكن يفصل مكة والمدينة عن هذه المناطق حواضر كبيرة مأهولة، فكان يكفي العامل أن يشتري بالمال سلعاً يعود ا مؤملاً بيعها بربح. أما الوضع التجاري في العراق - وهو الذي ينعكس في المذهب الحنفي - فقد كان مختلفاً، حيث تقصد القوافل العابرة والمبتدئة من العراق اتجاهات عديدة تمر خلالها بكثير من المراكز التجارية في سورية وبيزنطة وآسيا الوسطى، والشرق الأقصى. فحتى يتمكن العامل بالقراض من الاستفادة الكاملة من فرص الربح في هذه الرحلات، لابد من تمتعه بالمرونة الكافية وصلاحيات ممارسة مختلف إجراءات التجارة (ص ٢٠٩).

أما المذهب الشافعي فيبدو أن مفهوم القراض فيه تطور بمعزل تام عن الاعتبارات الاقتصادية، فاهتم بمتطلبات النظرية الفقهية وحدها، لذا نجد مؤسسة القراض فيه أضيق منها عند الحنفية والمالكية وأقل استجابة للفرص التجارية (ص ٢١٠).

تقييد تصرف العامل (ص ٢١٠ - ٢١٥) من قبل رب المال .

سلطة العامل ومسئوليته في أنواع البيوع المختلفة . (ص ٢١٥ - ٢٢٢)، ومما أورده يودوفيتش هنا أن الفقهاء يعتبرون بيع المساومة - بسعر يتفق عليه الطرفان - هو أكثر أنواع البيوع شيوعاً، لكنهم يبحثون بالتفصيل في ثلاثة أنواع أخرى للبيع تنطلق جميعاً من وجوب تصريح البائع بكلفة السلعة عليه للمشتري، وهذه البيوع هي: بيع التولية (البيع بالكلفة دون ربح أو خسارة) وبيع الوضيعة (بخسارة) وبيع المرابحة (بزيادة نسبة أو مبلغ معين على الكلفة) .

وينقل يودوفيتش قول جوزيف شاخت إن الوظيفة الاقتصادية لهذه البيوع الثلاثة وبخاصة المرابحة هي وظيفة غامضة. ثم يتبعه بقول الإمام المرغيناني في الهداية: "إن هدف البيوع الثلاثة وبخاصة التولية والمرابحة هو حماية المشترى غير الخبير في السوق من استغلال البائعين لجهله" .

ويؤيد يودوفيتش رأي المرغيناني مستدلاً بشدة عناية الفقه الحنفي بمنع البائع من الغش في هذه البيوع، حيث فصل الفقهاء ما يجوز للبائع أن يحتسبه في كلفة السلعة وما لا يجوز (ص ٢٢٠).

ثم يبحث يودوفيتش في حقوق المستثمر والعامل خلال سريان القراض (ص ٢٢٢ - ٢٢٤) وحالة تعدد العمال (ص ٢٢٥ - ٢٢٧) وحالة اختلاف ديانة المستثمر والعامل (ص ٢٢٧ - ٢٢٩).

نفقات العامل: يعرف ربح عملية القراض بأنه المبلغ المتبقي بعد بيع السلع ورد رأس المال إلى المستثمر وطرح نفقات العامل. فلا بد من تحديد واضح لما يجوز تحميله من نفقات العامل على حساب القراض. والمعيار الفقهي لذلك شبيه بمعيار التصرفات الجائزة للعامل، وهو ميعار ثنائى: (أ) عرف التجار، (ب) وابتغاء الربح (ص ٢٣٠)، فما وافق عرف التجار وقصد به الربح جاز تصرفاً وحملت نفقته على حساب القراض. ثم ينقل يودوفيتش (س ٢٣١) نصوصاً من الشيباني (في الأصل)،

والسرخسي (في المبسوط) حول ذلك، معلقا عليها بأن توضيح الفقهاء لحق العامل في النفقة على حساب رأس المال هو إحدى خصائص القراض التي جعلته أداة ناجعة في التجارة البعيدة. هذا، وإذا كان نطاق النفقة يحكمه العرف التجاري فإن نوعية النفقة يحكمها المستوى الإجتماعي للعامل. فكل عامل مثلاً مخول الإنفاق من مال القراض على طعامه ولباسه ونفقات سفره، ولكن نوع الطعام واللباس وسواهما يحدد المستوى الإجتماعي للعامل (ص ٢٣٣).

ثم يناقش يودوفيتش أنواعاً من النفقات، ومسألة تسجيلها محاسبياً (ص ٢٣٤ - ٢٣٨).

توزيع المسؤولية والربح: إن العامل أمين على مال القراض، ولا يتحمل أية مسؤولية عن الخسارة لأنه غير ضامن للمال (ص ٢٤٠). والتعامل مع الغير يقع على عاتق العامل فقط. وإن كانت المسؤولية المالية عن نتائج هذا التعامل يعود ا العامل على مال القراض. لكن العامل يبقى هو الطرف المسؤول عن الخصومة مع الغير (ص ٢٤٢).

ولا يجوز للعامل أن يستدين أكثر من مال القراض لأن مسؤولية المستثمر محدودة بقدر هذا المال عادة (ص ٢٤٣)؛ لكن للمستثمر أن يأذن للعامل بالاستدانة بأكثر من مال القراض، وحينئذ يصبحان شريكين - في مقدار الزيادة - شركة وجوه (ص ٢٤٥)، وجواز هذا الجمع بين القراض وشركة الوجوه يعنى توسيع فعالية القراض التجارية إلى حد بعيد.

وعند احتساب الأرباح تمهيداً لتوزيعها بين المستثمر والعامل لابد من التفرقة بين الحالات التي تعتبر فيها عملية القراض مستمرة، وتلك التي تعتبر فيها منقضية يمكن أن يبدأ بعدها قراض جديد مستقل بين الطرفين نفسيهما، (ص ٢٤٦ - ٢٤٨).

الفصل السابع والأخير: القانون الإسلامي بين النظرية والتطبيق.

هل تعتبر كتب الفقه مؤشراً يدل على واقع التجارة الإسلامية في مطلع العصور الوسطى؟[٢٣]، نعم هذا ما أعتقده وخاصة في شأن المذهب الحنفي.

فاستناداً إلى الأدلة الداخلية [ضمن كتب الفقه] وإلى المقارنة مع مصادر وثائقية متأخرة يمكن القول بأن نظام الشركات والقراض في الفقه الحنفي كان جزءا

من "قانون التجار العرفي" [٢٤] للعالم الإسلامي في القرون الوسطى، وهو قانون صنعه التجار وفق احتياجا م وطبقوه عملياً (ص ٢٥).

وتظهر باستمرار في معالجة فقهاء الحنفية للشركات والقراض معرفتهم بيئتهم الاقتصادية، وتعاطفهم مع متطلبات السوق التجارية. ومن مظاهر ذلك تصحيحهم - استحسانا ولحاجة الناس - كثيراً من صيغ المشاركة والقراض التي يقضي القياس بفسادها (كما في المبسوط للسرخسي ١٥٩/١١). فحافظوا بذلك على حيوية المؤسسات التجارية (كالقراض) ومرونتها ضمن إطار الشريعة الإسلامية المقدسة. (ص ٢٥١).

إن أية بقية من الشك في قوة الصلة بين الفقه الحنفي عن الشركات والقراض وبين واقع الحياة الإسلامية العملية في القرون الوسطى، قد أزالتها الأدلة المستخلصة من "وثائق الجنيزة"[٢٥]، ففي الوثائق العائدة للقرنين الحادي والثانى عشر للميلاد [١٠٠٠ - ١١٠٠م/ ٣٩٠ - ٤٩٣ هـ] والمتصلة بالشركات وعقود القراض [بين التجار اليهود في مصر خلال تلك الفترة]، لا يكاد يوجد جانب قانوني لم تسبق مناقشته في كتب الفقه الحنفي في القرن [٧٥٠م - ١٣هـ]. حتى إن مناقشات الفقهاء تسهل فهم الترتيبات التجارية المعقدة والمحيرة أحياناً مما تضمنته الوثائق (ص ٢٥٦). وثمة تناظر مدهش بين الصيغ القانونية المكتوبة في ناية القرن الثامن والوقائع التجارية المسجلة بين تجار الجنيزة في القرنين الحادي والثاني عشر. وجوانب التجارة التي استحوذت على اهتمام تجار الجنيزة هي عينها التي تخصها كتب الفقه بالتطويل والتفصيل (ص ٢٥٧).

وينبغى أن يلاحظ أن وثائق الجنيزة تسجل وقائع جميع أشخاصها من اليهود، ومع ذلك كثيراً ما كانوا يفضلون التعاقد فيما بينهم وفق الشريعة الإسلامية.

وهناك أدلة أخرى على تبني التجار النصارى في ظل الحكم الإسلامي الصيغ الإسلامية للنشاط التجاري.

وقد دخلت الأعراف التجارية إلى الفقه الحنفي من طريق الاستحسان، ومن طريق الحيل الشرعية (المخارج) التي استخدمت للتغلب على حالات اصطدام مقتضيات الشريعة باحتياجات السوق، كما في الحيلة المؤدية إلى القراض بالعروض،

والتي بلغ الأمر أ ا لم تعد توصف عند متأخري الفقهاء بأ ا حيلة أصلاً، بل تورد كحكم فقهي (ص ٢٥٢).

ومن مظاهر انطباع فقهاء الحنفية بأخلاق عصرهم التجارية، أن حافز الربح - بوصفه محركاً للنشاط التجاري - احتل مكانة مرموقة في تفكيرهم. حتى إ م اعتبروا ابتغاء الربح هو الهدف الرئيسي للشركات وللقراض، كما أنه معيار التصرفات المسموحة للعامل في القراض (إضافة إلى معيار الانسجام مع العرف التجاري).

"إن الصدارة التي يوليها الحنفية للعرف عند تفصيلهم أحكام القراض والشركات، تذكرنا بالدور المماثل الحاكم الذي كان للعرف في التقنين التجاري الغربى في العصور الوسطى .. فمن العجيب - على هذا - أن النظرية الفقهية الإسلامية رفضت اعتبار العرف مصدراً صحيحاً للفقه، على الرغم من أن الشريعة الإسلامية في مراحلها الأولي امتصت كثيراً من الأعراف والتقاليد القانونية السائدة في البلاد التي خضعت للإسلام. على أن هذا الامتصاص تضمن تحويلاً اسلامياً عميقاً لتلك الأعراف والتقاليد" (ص ٢٥٣).

لكن هذا التحويل الإسلامي تفاوتت درجته ومداه بين موضوع وآخر. وأرى أنه كان ضئيلاً في كثير من قضايا الشركات والقراض التي هي موضوع كتابنا هذا، حيث اقتصر على منع الشريعة للإثراء دون وجه حق (ومن صور ذلك تحريم الربا)، وعلى منع الغرر والجهالة في العقود (ص ٢٥).

مما سبق، نستنتج أن الفقه الحنفي هو أحدث صورة وصلتنا عن "قانون التجار العرفي" في الشرق الأدنى في القرون الوسطى، وتعتبر ناسخة لما نجده في المراجع اليهودية والنصرانية والساسانية (ص ٢٥٨).

على أننا لا نقصد إلى القول بأن كل تفصيلات الفقه الحنفي كان يمارسها التجار، ولا أن كل إجراء تجاري قد وجد له صدى في الفقه. فهدف الفقهاء لم يكن تسجيل الأعراف التجارية التفصيلة وتقنينها. بل كان هدفهم الأساسي أسمى من ذلك: وهو تفصيل الأوامر الإلهية في نظام شامل للواجبات الدينية، ليسير كل مسلم في حياته على هديها (ص ٢٥٩). لكن الفقهاء قدموا في تحقيق هذا الهدف ما نعتبره نحن تقنيناً وعرفاً تجارياً. فيمكننا استعمال أجزاء من كتب الفقه على أ ا مصادر

تاريخية أساسية، تعبر عن نوعية الحياة الاجتماعية والاقتصادية الإسلامية في أوائل العصور الوسطى.

وإذا نحن نظرنا إلى مؤسسات المشاركة والقراض لدى الحنفية نظرة شمولية، رأينا أ ا أدوات قانونية مرنة قادرة على تحقيق وظائف اقتصادية متنوعة في التجارة المحلية والبعيدة.

ففي التجارة والصناعة المحلية حققت هذه المؤسسات وظيفة عقد العمل (الإجارة) الذي كان الناس يأنفون منه ولم يكن شائعاً إلا في الأعمال الوضيعة. كما حققت وظيفة صناعية هامة بسماحها لذوي المهارات من العمال والحرفيين - في المهنة الواحدة والمهن المتكاملة بل وحتى المختلفة - بأن يجمعوا جهودهم في مؤسسة واحدة، وسمحت للعمال والمستحدثين (أرباب العمل) أن يجتمعوا [على أساس المشاركة] في مؤسسة واحدة.

وفي مجال التجارة البعيدة قدمت هذه العقود أساساً لتنيم مواجهة المخاطر على أساس جماعي، وسمحت بتنوع واسع في توزيع المخاطر والمكاسب. وقدم الفقه الإسلامي حلولاً ناجحة لمسائل الإدارة من خلال نظام متطور جداً للوكالة، وبوسائل أخرى كالإبضاع(٢٦) والوديعة، ومن خلال إعطاء الشركاء وعمال القراض صلاحيات واسعة للتصرف ولتفويض الآخرين بصلاحيا م. وهذا يؤكد الانطباع بأن نشاط المستحدثين المسلمين قد تجاوز قبل ناية القرن الثامن للميلاد نطاق الروابط العائلية المحضة.

إن صدارة العالم الإسلامي في التجارة عند أوائل القرون الوسطى، تحققت بسبب (أو أيدها دون ريب) تفوق ومرونة الأساليب التجارية المتاحة فيه، وإن بعض المؤسسات والأساليب المفاهيم التي بلغت غاية تطورها في مراجع الفقه الإسلامي في ناية القرن الثامن للميلاد [٧٩٩م /١٨٣ هـ] لم تبدأ بالظهور في أوروبا إلا بعد عدة قرون (ص ٢٦١).

تقويم لمضمون كتاب يودوفيتش:

مزايا كتاب يودوفيتش:

أهم مزايا الكتاب فيما أرى، وبعضها ظاهر لمن قرأ الخلاصة السالفة، هي الدقة والتعمق، والبعد عن الخطأ في نقل الأحكام الشرعية، وسلاسة لغته (الإنجليزية) ووضوح العبارة، ثم النجاح في إظهار الحكمة الاقتصادية لكثير من الأحكام الفقهية.

وأحسب أن المزية الأخيرة - أي إظهار الحكمة الاقتصادية للأحكام - هي أبرز مزايا الكتاب. ويزيد من قيمتها أننا نفتقدها في كثير من الكتابات الفقهية المعاصرة. ومن أجمل الأمثلة عليها في الكتاب ما أبرزه من تنوع وكثرة أدوات الإئتمان التجاري في الإسلام، ومن أهمية عقد القراض الصناعي (ص ١٧/٦)، ومن خصائص القراض وسلطات العامل (المضارب فيه)، والأهمية الاقتصادية لذلك في التجارة البعيدة، ومن أن السماح لحصص الأرباح أن تختلف عن حصص المساهمة في رأس المال يتيح لعوامل المهارة والخبرة لدى الشركاء أن تأخذ حظها من الاعتبار الاقتصادي.

وقد تضمن كتاب يودوفيتش اقتباسات عديدة ومطولة من كتب الفقه، ترجمها المؤلف إلى الإنجليزية بدقة ووضوح، والخطأ فيها نادر[(٢٧)].

مآخذ الكتاب:

لئن وفق يودوفيتش في نقل الأحكام الفقهية بدقة، وإبراز حكمتها الاقتصادية، فقد كان أقل توفيقاً في بعض تفسيراته لتلك الأحكام، وتصوره لأسسها ومبررا ا.

خطأ تصوره لأثر السنة النبوية في فقه المعاملات، ونقلنا عبارة يودوفيتش العنيفة - ومثلها نادر في كتابه - بأن الجمود والشكلية في الفقه المتأخر "فرضهما الانتصار الكامل للسنة النبوية بوصفها المصدر الأول للفقه".

ويتكرر هذا الخطأ الكبير بصورة ضمنية في مواطن عدة من الكتاب يشيد فيها المؤلف بتجاوب الفقهاء مع احتياجات الحياة العملية، إشادة قد يفهم منها أ م بذلك يخرجون عن الإلتزام بالنصوص الشرعية.

وحتى نمحص بطريقة عملية مدى صحة قول يودوفيتش إن انتصار السنة كان سبباً لجمود الفقه، سنقارن مجموعة من الأحكام التفصيلية عن الشركات بين المذهبين الحنفي والحنبلي. وسبب اختيارنا للمذهب الحنفي في هذه المقارنة، هو أن يودوفيتش

أعرب في كتابه مرات عن إعجابه بسماحة هذا المذهب، وبتجاوب فقهائه مع حاجات الحياة العملية عن طريق الاستحسان الذي يخرجون به عن مقتضى القياس، وسبب اختيارنا للمذهب الحنبلي من جهة أخرى، هو أن الإمام أحمد بن حنبل - رحمه الله - (١٦٤ - ٢٤١) لا ينازع أحد في إمامته في الحديث فضلاً عن الفقه، وأنه أوسع الأئمة جمعاً للسنة (لأ ا في عهده كانت قد تكاملت روايتها وتدوينها) فاستطاع أن يجد فيها ما لم يصل إليه غيره من الأئمة الثلاثة الذين سبقوه[٢]. وسنورد أمثلة مقارنة بين الحنفية والحنابلة، ثم نستخلص في (ثالثاً) نتيجة عامة للمقارنة.

أولاً: هناك أحكام كثيرة اتفق فيها الحنابلة مع الحنفية، وخالفهما فيها المالكية أو الشافعية، ومنها ما يلى:

(أ) جواز شركة الأبدان حتى مع اختلاف الصنعة بين الشريكين، خلافاً للمالكية الذين لم يجوزوها إلا بشرط اتفاق الصنعة، وخلافاً للشافعي الذي يرى بطلا ا على كل حال[٢٩].

(ب) جواز مشاركة المسلم لليهودي والنصراني، على أن يكون المسلم هو العامل بالمال، خشية أن لا يلتزم غير المسلم بأحكام الشريعة في المعاملات. وهذا أيضاً موقف المالكية. وكره الشافعي ذلك[٣٠].

(د) جواز الاشتراك بين الصانع وبين مالك المواد الخام. كأن يدفع قماشاً إلى خياط ليفصله قمصاناً يبيعها، وله نصف ربحها. أجازه الإمام أحمد خلافاً للشافعي ومالك (ابن قدامه ٩/٥). ونص السرخسي على جواز صيغة قريبة منه عند الحنفية[٣١].

(هـ) يتفق الإمامان أبوحنيفة وأحمد على أن الربح إنما يستحق بأحد ثلاثة أمور: بالمال أو العمل أو بالضمان، خلافاً للإمامان مالك والشافعي وخلافاً لزفر من أصحاب أبي حنيفة، الذين لا يجيزون استحقاق الربح بالضمان[٣٢].

(و) يجوز أن ينضم إلى القراض عقد شركة (أي أن يشتركا بالمال يعمل فيه أحدهما)، مع اشتراط تفاضل الشريكين في الربح، خلافاً لمالك[٣٣].

(ز) يجوز توقيت المضاربة بوقت تنقضى بمجرد انقضائه، خلافاً للشافعي[٣٤].

(ح) يجوز في شركة العنان اشتراط تفاوت الشريكين في الربح مع تساويهما في المال كما يجوز العكس، أما مالك والشافعي رحمهما الله فلا يجيزان ذلك بل يوجبان توزيع الربح على قدر المالين[٣٥].

ثانياً: هناك صور أجازها الحنابلة ومنعها الحنفية، منها:

(أ) أجازوا الشركة في الاصطياد والاحتطاب، فوافقوا في ذلك المالكية. خلافاً لأبي حنيفة - رحمه الله - الذي لا يجيز الشركة في إحراز المباحات، وخلافاً للشافعي - رحمه الله - الذي لا يجيز شركة الأبدان مطلقاً[٣٦].

(ب) أجاز الإمام أحمد ما يمكن تسميته قراضاً صناعياً، وفيه يقدم رأس مال ثابت من رجل والعمل من رجل آخر. كمن يعطى دابته أو شبكته لآخر ليعمل عليها أو ليصيد، والربح بينهما. وقال الشافعي والحنفية: لا يصح ذلك[٣٧].

(جـ) أجاز الحنابلة اشتراط أن يعمل رب المال مع العامل في المضاربة، ولم يجز الحنفية ولا المالكية ذلك[٣٨].

(د) لا يشترط في المضاربة تنجيزها، بل تصح عن الحنابلة معلقة على شرط أو مضافة لزمن مستقبل، بينما الرأي الأرجح عند الحنفية هو عدم الجواز، وكذلك لا يصح التعليق عند الشافعية[٣٩].

(هـ) أجاز الحنابلة تفاوت نسب الربح عن نسب المال بين الشركاء في شركة الوجوه (ابن قدامة٢٣/٥)، بينما الحنفية يشترطون أن يقسم الربح على قدر الأموال (الميدانى١٢٨/٢).

(و) يتفق الفقهاء الذين قارنوا بين المذاهب أن المذهب الحنبلي هو أسمحها في الشروط العقدية عموماً، حيث يصحح كثيراً من الشروط التي تمنعها المذاهب الثلاثة الأخرى وبخاصة المذهب الحنفي. وأمثلة ذلك كثيرة جداً في جميع عقود المعاوضات المالية ومنها عقود المشاركة، فنكتفي بهذه الإشارة إليها[٤٠].

ثالثاً: إن استقراء الأمثلة العديدة السالفة وكثير سواها أوصلنا إلى النتيجة المدهشة التالية:

إن الأحكام الفقهية التفصيلية في الشركات أكثر ما تكون تقارباً بين الحنفية والحنابلة، ولا تكاد تجد صورة تطبيقية في المشاركات قال الحنفية بجوازها ألا وهي

تجوز أيضاً عند الحنابلة. لكن العكس غير صحيح، فهناك صور عديدة انفرد الحنابلة بإباحتها.

فلو أردنا ترتيب المذاهب الأربعة من حيث تقار ا في أحكامها الفقهية المتعلقة بالشركات والقراض، ومن حيث توسعها في تصحيح الصيغ العقدية في ذلك، لانتهينا إلى الترتيب الآتى[٤١]:

(التوسع أو الترخيص) - الحنبلي .. الحنفي .. المالكي .. الشافعي - (التشدد أو التضييق)

أما لو رتبنا المذاهب الأربعة من حيث اقترا ا من مدرسة "أهل الحديث" و "أهل الرأي" حسبما يراه الفقهاء المعاصرون[٤٢] فإننا نصل إلى الترتيب الآتى:

(أهل الرأي) - الحنفي .. المالكي .. الشافعي .. الحنبلي - (أهل الحديث).

إن مقارنة الترتيبين السابقين للمذاهب تظهر بجلاء أن اقتراب مذهب معين من مدرسة أهل الحديث أو أهل الرأي لا صلة له مطلقاً بدرجة التوسع أو التضييق في اجتهاد ذلك المذهب حول موضوع معين كالشركات. وزعم يودوفيتش بأن انتصار السنة كان مدعاة للجمود في الفقه هو خطأ فادح، وبخاصة في موضوع الشركات[٤٣]. وربما كان من أسباب وقوعه في هذا الخطأ أنه استبعد المذهب الحنبلي صراحة من دراسته. بينما يقرر الفقهاء الراسخون كابن تيمية مثلاً، أن عمق اطلاع الإمام أحمد، وتمكنه في الآثار الثابتة من الحديث والسنة، هو السبب في سماحة مذهبة التعاملي[٤٤].

وما أصاب الفقه عموماً من الركود والجمود من منتصف القرن السابع الهجرى، كان في نظر المحققين من العلماء لأسباب منها: انكباب مريدي الفقه على دراسة كتاب فقيه مذهبي، بعد أن كانوا قبلاً يدرسون القرآن والسنة وأصول الشرع ومقاصده، [٤٥]. فالابتعاد عن السنة إذن، وليس الاقتراب منها، كان من أسباب جمود الفقه.

مدى أثر الإسلام في أحكام القراض:

نقلنا قول يودوفيتش بأن القراض عرف في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وبأن التحويل الإسلامي للأعراف السابقة للإسلام والمتصلة بالقراض والشركات، كان تحويلاً محدوداً .

سنحصر مناقشتنا الآن بقول يودوفيتش بأن التحويل الإسلامي في نطاق الشركات والقراض كان محدوداً. والحقيقة هي في رأينا خلاف ذلك. فالمعايير الشرعية قوية ومؤثرة في مجال المشاركات عموماً والقراض خصوصاً، وقوة تأثيرها ليست نابعة من كثر ا ولا من طول عبارا ا، بل إن تأثيرها البعيد نابع من عمقها واهتمامها بالأمور الجوهرية. ولنذكر أمثلة من المبادئ الشرعية الأساسية الحاكمة التي لا خلاف فيها.

(أ) التراضى الصريح شرط جوهري في كافة العقود ومنها القراض والمشاركة:

ويلاحظ مثلاً في المشاركات الزراعية بين عامل وصاحب أرض، أن الالتزام بمبدأ التراضي يحول دون انقلاب هذه المشاركات إلى نظام للإقطاع الزراعى بمعناه الأوروبي، حيث يسلب العاملون على الأرض حق تركها والانتقال لأرض أخرى أو لعمل آخر، ويحولون إلى أقنان رغماً عنهم.

(ب) لابد أن يكون للعمل نصيب من الربح في المشاركات. فلو تساوي مال الشريكين وانفراد أحدهما بالعمل، لم يجز عندئذ، باتفاق المذاهب، أن تقل حصة الثانى عن حصة الأول من الربح[٤٦].

(جـ) لا يجوز اشتراط مبلغ مقطو من الربح للعامل أو لرب المال في القراض.

وهذا بالإجماع مبدأ عام في جميع المشاركات (ابن قدامة ٢٨/٥ و ٤٨). والأصل في المشاركات "... أن لا يحصل لأحدهما نوع من النفع ينفرد به عن الآخر"، (القاضي عبدالوهاب ٥٦/٢).

(د) الخسارة المالية تلحق برأس المال وحده. ولا يجوز تحميل شئ منها على العامل، في أي نوع من المشاركات أو القراض. ويخسر العامل عندئذ عمله فقط. ولا يعرف في هذا خلاف بين أهل العلم، (ابن قدامة ٢٧/٥ - ٢٨).

(هـ) لا يجوز اشتراط أن يضمن العامل رأس المال. ولا يعرف في هذا خلاف[٤٧]. لأن اشتراط الضمان يقلب رأس المال إلى قرض، ويصبح الاشتراك في الربح منفعة مشروطة على القرض. فتكون بذلك ربا محرماً.

(و) أضف إلى ما سبق، ما صرح به يودوفيتش نفسه (ف ٣٠ آنفاً) من منع الشريعة الغرر والجهالة والإثراء دون حق والعقود الربوية. ولهذه المبادئ تطبيقات كثيرة جداً وبعيدة الأثر في المعاوضات والمشاركات.

ولنضرب مثلاً على أثر عدم الالتزام بالتوجيهات الشرعية في هذا ا ال، ما يلاحظ من الاختلاف بين عقد القراض الإسلامي، وصورة قريبة منه انتشرت في الموانئ الإيطالية ثم في أوروبا عموماً باسم "كومندا" "Commenda"[٤٨].

إن عقد الكومندا يظهر بادي الرأي شبيهاً بالقراض[٤٩]، ففيهما رب مال Commendator من جهة، وعامل tractator يقوم وحده بالإدارة ولا يقدم مالاً. لكن الاختلاف الجوهري بينهما هو أن عقد الكومندا يعني: قرضاً يقدم لتمويل تجارة بحرية، ويختلف عن القرض العادي في أن رب المال يتحمل مخاطر تلف البضاعة في البحر (ميديسى، ص ١٢٧ - ١٢٨). وكانت عقود الكومندا أحياناً تشترط ضمان العامل لفائدة إضافة إلى رأس المال، مع تقديمه ضمانات ورهناً على أداء مسئولياته. كما كان يدفع عادة ٢٠% جزاء التأخر في سداد رأس المال (ميديسي، ص ١٢٦ - ١٢٩). ومسؤولية رب المال محدودة بماله، "أما العامل فكانت مسؤوليته غير محدودة" (بيرو، ص ٩٢ - ٩٣).

فعقد الكومندا كما يظهر هو مزيج من دين ربوي وشركة. وما ذكرناه من شروطه لا نعلم في تحريمه خلافاً بين المذاهب الفقهية[٥٠].

ومن النتائج الاقتصادية البعيدة المدى للتمويل بعقد الكومندا أنه - شأن كل تمويل مبني على القرض - يجعل الموارد الاقتصادية تناسب إلى من لديهم ثروة سابقة تكفي لضمان سداد رأس المال (والفوائد). أما التمويل بالقراض الإسلامي - شأن كل تمويل مبنى على المشاركة - فإنه ينساب إلى العمال الأمناء ذوى المشروعات المأمول نجاحها بصرف النظر عن ثرو م السابقة، لأن رأس المال غير مضمون عليهم، فلا مصلحة ترجى فيه من صرف التمويل إلى الأغنياء دون غيرهم. لهذا فإن تحريم تضمين العمال رأس المال في القراض - وعموماً تحريم القروض الإنتاجية الربوية - يساعد على الحيلولة دون أن يصبح التمويل دولة بين الأغنياء، مع ما يتبع ذلك من أثر سيئ على توزيع الدخل والثروة في ا تمع[٥١].

وهكذا نرى أنه على الرغم من اختلاف الفقهاء في تفاصيل الأحكام، فإن التوجيهات الإسلامية التي اتفقوا عليها طبعت مؤسسات القراض والمشاركات بطابع إسلامي عميق الأثر، بصرف النظر عن البيئات التاريخية والأعراف المحلية التي

ترعرعت فيها تلك المؤسسات قبل الإسلام أو بعده. واستنتاج يودوفيتش بأن أثر الإسلام على القراض والشركات كان ضئيلاً هو استنتاج مخالف للواقع.

تفسير يودوفيتش للحيل والمخارج:

نوه يودوفيتش مرات بذكر فقهاء الحنفية للحيل (المخارج) الفقهية، وكان في تنويهه المتكرر بالحيل يبدى إعجابه ا ويعدها دليلاً على واقعية الفقهاء واستعدادهم للخروج على مقتضيات الأحكام الظاهرة إذا اصطدمت باحتياجات الحياة العملية.

وأري أن يودوفيتش قد ضخم مسألة الحيل وأعطى فيها انطباعاً - قد لا يكون مقصوداً ولكنه على أي حال مجانب للحقيقة - بعدم تورع الفقهاء عن تسهيل التملص من الأحكام الشرعية، أو على الأقل مخالفة روح النصوص.

ويتضح تضخيم يودوفيتش لمكانة الحيل في القراض والشركات إذا أخذنا أهم حيلة ذكرها مرات، ولا يكاد يذكر سواها وهي: الحيلة التي اقترحها الفقهاء لجعل العروض رأس مال في القراض .

إن اتفاق الفقهاء ابتداء على أن رأس المال يجب أن يكون دراهم أو دنانير (أي نقوداً) له حكمة شرعية واقتصادية صرحوا ا وهي: التمكن من تحديد الربح أو الخسارة دون التباس ولا نزاع عند تصفية القراض، حيث تباع كافة العروض بنقد، فما زاد على رأس المال فهو ربح، وإن قل عنه فهو خسارة.

والحيلة التي اقترحها الفقهاء لمن يريد أن يعطي رأس المال عروضاً هي أن يوكل رب المال العامل ببيع العروض واتخاذ قيمتها رأس مال للقراض. وواضح أن هذه حيلة بيضاء بريئة، هي من نوع المخارج الحكيمة التي تلبى حاجة المتعاقدين، وتحقق في الوقت نفسه المقصد الشرعي في تسهيل احتساب الربح دون جهالة ولا نزاع عند تصفية القراض.

لهذا نقل جواز هذه الصيغة حتى عن المذاهب التي تصرح بمنع الحيل كالمالكية والحنابلة[٥٢]، وإن كانوا لا يعدو ا حيلة، بل ينصون عليها ويحكمون بجوازها.

ولو تأملنا الحيلة التي نقلها يودوفيتش عن الخصاف الفقيه الحنفي عن كيفية جعل العروض نفسها - وليس قيمتها - رأس مال، لوجدنا أيضاً أ ا حيلة بيضاء بالمعنى الآنف، حيث يدخل شخص ثالث يثق به رب المال فيبيعه العروض ثم يأمر

العامل بشرائها منه، وبذلك تتحدد قيمة العروض بطريقة تمنع اﻟ اع وتسهل احتساب الربح فيما بعد.

ويحسن أن نختتم الكلام عن الحيل بقول الشيخ الجليل الطاهر بن عاشور رحمه الله: "التحيل ابراز عمل ممنوع في صورة جائزة تخلصا من المؤاخذة .. والحيل منها أنواع محرماً تؤول إلى تفويت مقصد شرعى دون تعويضه بمقصد آخر مشروع، أو تؤدى إلى إضاعة حق لآخر، إو إلى مفسدة أخرى .... ومن أمثلة الحيل المشروعة ما يعطل لإسقاطه غسل الرجلين، وكمن أنشأ سفراً في رمضان لشدة الصيام عليه في الحر، ليقضيه في وقت آخر هو أهون عليه ..." (ص ١١٥ - ١١٩).

تفسيره لهدف الربح في نظر الفقهاء:

نوه يودوفيتش بأن الفقهاء - انطباعاً منهم بأخلاق عصرهم - اعتبروا ابتغاء الربح هو الهدف الأساسي للشركات .

فإن كان يودوفيتش يعني بكلامه أن الفقهاء يعترفون بأهمية ابتغاء الربح، وبجوازه شرعاً إذا روعيت في تحصيله أحكام الشريعة والأخلاق الإسلامية، فمن الخطأ أن يظن ذلك إنطباعاً منهم بأخلاق عصرهم، بل هو اتباع للأدلة الشرعية الكبيرة التي تثنى على السعي لاكتساب الرزق الحلال، وتعد الربح حينئذ من الحلال الطيب، بل تعد التجارة بنية" الاستعفاف عن السؤال .. والقيام بكفاية العيال " حسنة يثاب فاعلها. (القاسمى ص ١٨٥).

أما إن كان يعنى بكلامه أن الفقهاء لا يرون بأساً في ابتغاء الربح ولو بمخالفة الأخلاق الإسلامية، فقد أخطأ إذن خطأ منهجياً كبيراً بتفسيره تفصيلات الأحكام الفقهية خارج الإطار الديني والأخلاقي الذي يجول فيه الفقهاء.

فالفقهاء لا ينتظر منهم أن يكرروا ذكر كليات الشريعة ومؤسسا ا الاجتماعية ومقاصدها الكبرى ونظامها الأخلاقى عند كل موضوع يبحثونه. فهذه الكليات هي عندهم من قبيل "الشروط الملحوظة"، وهي لا تقل إلزاماً أو أهمية عن "الشروط الملفوظة" التي يصرحون ا عند تفصيلهم لأحكام موضوع معين. وقد اعتبر الإمام أحمد مثلاً الشروط العقدية الملحوظة كالشروط الملفوظة، من حيث إلزامها .

فالأمانة، والصدق، ورعاية المقاصد الشرعية الكبرى، ووجود ولي أمر يعاقب المذنبين ويسهر على التزام المتعاملين بحدود الشريعة وبأخلاق الإسلام، هذا كله وأمثاله إطار عام يفترض أن يتحرك ضمنه الأفراد والشركات. والفقهاء لا يجيزون ابتغاء الربح خارجه. ولنضرب أمثلة محددة على ذلك اخترنا أكثرها مما قرره فقهاء الحنفية، لأن استنتاجات يودوفيتش مستمدة غالباً من الفقه الحنفي، كما صرح هو في غير موضع من كتابه.

فالأمانة واجبة في التعامل عموماً. ومن صورها أداء الإنسان ما عليه من التزامات والوفاء بما عليه من شروط. وتكون هذه التزامات عادة مؤيدة بقوة القضاء. لكن ثمن أحوالاً يزول فيها المؤيد القضائي - كانعدام البينة أو وجود مانع من سماع الدعوى - ولا يبقى إلا المؤيد الديني الأخلاقي. فهل يجيز أحد من الفقهاء تحقيق الربح عن طريق الإخلال بالتزام فقد مؤيده القضائى؟ لا نعلم خلافاً في إيجا م على الإنسان تنفيذ مثل هذا الإلتزام. وهذه هي المسألة المشهورة في التمييز بين حكم القضاء وحكم الديانة .

والصدق واجب، وهو من أخلاق الإسلام. ولا يجوز ابتغاء الربح بالكذب والغش. ومن النتائج الفقهية العملية الكثيرة لذلك:

(أ) أن التغابن في المبايعات لا يسمح بفسخ البيع من حيث الأصل، حفظاً لاستقرار المعاملات، واعتماداً على حرص الإنسان بطبعه على التوقى منه. لكن إذا اقترن مع الغبن الكبير خلابة، أي خداع بالقول أو الفعل، جاز للطرف المغبون إبطال البيع[٥٣].

(ب) أما في بيوع الأمانة فإن كذب البائع في بيان رأسمال السلعة عليه - ولو دون غبن للمشترى، بأن كانت قيمتها في السوق تساوى ما اشتراها به - يجيز للمشترى إما إبطال العقد، أو طلب رد الفرق عليه. كذلك يجوز للمشترى إبطال العقد في بيوع الأمانة لو كتم البائع عنه - مجرد كتمان دون كذب - أنه اشترى السلعة بثمن مؤجل، لأن العادة أن يكون الثمن الآجل أعلى من العاجل، فالكتمان هنا فيه شبهة إيهام المشترى بأن تكلفة السلعة على البائع هي تكلفة عادية، بينما هي في الحقيقة مرتفعة لأنه اشتراها لأجل [٥٤].

ورعاية المقاصد الشرعية الكبرى هي من الشروط الملحوظة ضمناً في تقرير الفقهاء لتفاصيل أحكام المعاوضات. فهم يلاحظون بدقة أن النشاطات الاقتصادية الاكتسابية كالبيع والمشاركة والزراعة والصناعة هي - بالنظر إلى المقاصد الشرعية الكبرى - فروض كفاية لابد منها لتلبية حاجات الحياة الاجتماعية السليمة في نظر الشريعة. فإن لم يوجد من يستطيع القيام ا إلا فرد أو أفراد مخصوصون، صارت في حقهم فرض عين. ولولي الأمر أن يجبرهم على القيام ا، ويعطون حينئذ أجرة المثل، وليس لهم المطالبة بأكثر منها (الحسبة لابن تيمية ص ٥٥ و٥٩). وبالمقابل فإن هذه النشاطات هي في الوقت نفسه سبل مشروعة للاكتساب الفردي للذين يقومون ا. فإذا نجمت طوارئ تجعل سعى الأفراد للاكتساب ـذه المعاوضات معطلاً لمقصد شرعي، فإن الفقهاء يقيدون السعي الفردي للكسب حينئذ بما يكفل رعاية المقصد الشرعي الأساسي.

فمثلاً: الأصل في البيع هو التراضي، ولا يلزم البائع - من حيث المبدأ - بربح معين لا يزيد عليه، بل له أن يطلب الثمن الذي يرضى به، قل أو أكثر. ولكن الفقهاء نصوا على حالات لا يباح للبائع فيها أن يربح كل ما يريده دون قيود. ومن هذه الحالات:

(أ) يرى الحنفية أن الغبن ا .رد في المبايعات لا يسمح بإبطال العقد مالم يكن غبناً فاحشاً - أي يتجاوز التفاوت المعتاد في الأسعار - وصحبته خلابة. لكنهم استثنوا: "حقوق اليتيم، والوقف، وبيت المال: فالغبن الذي يقع بالتعاقد في مال إحدى هذه الجهات الثلاث مردود شرعاً على الغابن ولو لم تصحبه خلابة، لأن هذه الجهات الثلاث تحتاج إلى مزيد من الحماية عن طريق التشريع ..." (المدخل للزرقاء، ف ١٩٠).

(ب) إذا "اضطر الناس إلى ما عنده من الطعام واللباس، فإنه يجب عليه ألا يبيعهم إلا بالقيمة المعروفة بغير اختياره، ولا يعطوه زيادة على ذلك ..." أي ليس له أن يتجاوز الربح العادي في هذه الحال، (فتاوى ابن تيمية ٣٠/٢٩).

(جـ) وفي حالة الاحتكار "يبيع القاضي على المحتكرين أموالهم المحتكرة". (المدخل للزرقاء ف ٥٩٣. وانظر الكاساني ١٢٩/٥).

(د) وقد صرح الحنفية بجواز "التسعير في الأقوات في زمن الاضطرار." كما ذهب "بعض المالكية وبعض الشافعية، وابن تيمية وابن القيم إلى جواز التسعير العادل في الأموال والأعمال إذا احتاج الناس إليها" (ر: العبادي ٣٠٢/٢ للإحالات التفصيلية).

(هـ) المشترى المسترسل، أي الجاهل بسعر السوق المستسلم للبائع لا يماكسه، يحرم غبنه لقوله صلى الله عليه وسلم: "غبن المسترسل ربا"[٥٥].

ووجود ولي أمر يسهل على التزام المتعاملين في السوق بأحكام الشريعة وأخلاق الإسلام هو أيضاً مفترض بداهة لدى الفقهاء. ويكفي هنا أن نشير إلى أحكام الحسبة في الإسلام والمؤلفات الفقهية العديدة التي فصلت للمحتسب ما ينبغى أن يلزم به أصحاب الصنائع والمتعاملين في الأسواق، رعاية لمصالح الجمهور ومقاصد الشريعة. (ر: مثلاً، الحسبة لابن تيمية).

ونلاحظ أيضاً في هذا المقام تصريح كثير من الفقهاء بأنه لا يجوز للإنسان أن يجلس في السوق دون أن يتعلم الأحكام الشرعية الأساسية للمعاملات التي يتعاطاها حتى لا يقع في الحرام من حيث لا يدرى (للتفصيل ر: أبوالأجفان، ص ٢ - ٥).

وهكذا نرى أن الفقهاء يعدون ابتغاء الربح هدفاً مشروعاً ما دام في إطار تتحقق فيه الأحكام الشرعية الخاصة بالمعاملات والأخلاق الإسلامية العامة كالأمانة والصدق، وتراعى فيه المقاصد الشرعية الأساسية، ويوجد فيه ولي أمر يتدخل إذا رأي أن سعي الأفراد إلى الربح يهدد مقاصد الشريعة. ونضيف إلى ما سبق أن الفقهاء بنوا العديد من الأحكام الشرعية على الورع أي البعد عن مظنة الوقوع في الحرام، كما في كراهتهم أن يكون عامل القراض غير مسلم، خشية أن يتعاطى الربا أو يخل بأحكام الشريعة دون علم. بل إن الإمام مالكاً كره دفع المال إلى مسلم قراضاً إن كان "يستحل شيئا من الحرام في البيع والشراء". وقد نقل يودوفيتش نفسه ذلك[٥٦].

أما ما ذكره يودوفيتش من أن الفقهاء يعدون "ابتغاء الربح" معياراً رئيسياً لتصحيح تصرفات العامل في القراض فصحيح ضمن ما قدمناه من قيود أخلاقية. وسبب تأكيد الفقهاء عليه هو أن فيه حماية لحق الشريك صاحب المال. لأن العامل لو أجزنا له التبرع أو البيع بأقل من ثمن المثل لكان في ذلك افتئات على حق شريكه

ذريعة إلى تضييع أموال الغير. والمبدأ الشرعي العام في مثل هذا الأمر: إن من كانت له ولاية على مال غيره، لا يجوز له أن يتصرف إلا فيما هو في مصلحة ذلك الغير المالية. فلا يحق مثلاً لولي اليتيم أن يتبرع من مال اليتيم، ولا أن يبيعه بأقل من سعر السوق، ومثل ذلك متولي الوقف. بل إن القاضي لا يحق له الإذن بذلك.

تقويم لمنهج يودوفيتش:

- جوانب إيجابية في منهجه:

في هذا الكتاب مزايا منهجية عديدة يجدر التنويه ا، ومن أهمها:

(أ) حسن التنسيق ووضوح العرض.

(ب) التوثيق المستفيض لكل ما يورد من آراء الفقهاء. فهو يعزوها إلى مراجعها الأصلية ويميزها من آرائه بكل وضوح.

(جـ) الحياد والإنصاف والرصانة: يظهر من أسلوب الكتاب ومضمونه أن الكاتب يسعى جهده لفهم آراء الفقهاء والربط بينها، ثم استنتاج نتائج موثقة يقتنع ا. وقد نختلف معه فيما يستنتج، لكننا نلاحظ أنه لا يأتى إلا الموضوع بفكرة مسبقة يتسقط لها الأدلة. كما أنه لا يتردد في إبداء إعجابه بما يراه جيداً أو انتقاد ما يراه غير مقبول وهو عموماً منصف، رصين في استنتاجاته، وبعيد عن إطلاق التعميمات العاطفية غير المقيدة.

(د) الاستقلال الفكري: ينقل المؤلف أحياناً آراء من سبقه من المستشرقين، لكنه ينقدها عند اللزوم بدقة واستقصاء، وقد نقل في الفصل الأول آراء غير منصفة أو خاطئة عن التشريع الإسلامي قال ا بعض من سبقه من المسشرقين، واكتفي هناك بالقول بأ ا تحتاج إلى تمحيص. على أنه في الفصل الأخير من الكتاب (ر: آنفا ف ٢٧/٦ وما يليها) قدم نتائج تنقض بصورة صارخة تلك الآراء. وهذا يؤكد استقلاله الفكري وعدم تحرجه من مخالفة من سبقه من المستشرقين.

- مآخذ على منهج يودوفيتش:

- تجاهله القرآن والسنة بوصفهما مصدر الفقه:

يقع يودوفيتش في خطأ منهجى أساسى هو تجاهل المصدر الإلهي للشريعة الإسلامية. وهذا يجعله يستبعد عفوياً في تفسير وتعليل الأحكام أثر إلهية المصدر، مما يضطره إلى تضخيم أثر البيئة التاريخية التي ظهر فيها الإسلام وعاش فيها الفقهاء.

والمسلمون يعلمون أن الفقه الإسلامي (بمعنى الأحكام الشرعية العملية) بعضه أحكام ومقاصد صرح ا القرآن العظيم والسنة النبوية المطهرة قولية وفعلية، لكن أكثر الفقه استنبطه الفقهاء واستنتجوه من القرآن والسنة. فعملية استنتاج الأحكام من القرآن والسنة عملية إنسانية معرضة للتأثر بظروف الزمان والمكان

والأشخاص، على الرغم من إلهية مصدر التشريع. لذلك لم يختلف فقهاء الإسلام في أن استنتاج الفقهية معرض للخطأ، بمعنى أنه قد يتسرب إليه تأثير الزمان والمكان، ومحدودية الفهم، والنوازع الشخصية، فلا يعبر فهمه عن حقيقة التوجيه الإلهي في موضوع معين.

وقد عني علماء الشريعة منذ مطلع الإسلام باكتشاف وتحديد الأساليب الموضوعية التي تساعد على الوصول إلى حقيقة الهداية الإلهية في الأحكام العملية، وتقلل من تأثير العوامل الشخصية أو التاريخية العارضة. ومن هنا نشأ علم أصول الفقه ومصطلح الحديث وسواهما من علوم الشريعة إلى جانب علم الفقه.

كما أن العقيدة الإسلامية، والتوجيهات التربوية في القرآن والحديث، تحث العالم باستمرار على الإخلاص لله، والتجرد من النوازع الشخصية، و تدد بأشد العقوبة من يدخل عن قصد هذه النوازع في استنتاجات ينسبها للشريعة.

لهذا نرى أن المنهج الصحيح في النظر إلى الفقه، هو الإقرار بأن العوارض الشخصية والتاريخية قد يكون لها مدخل إلى استنتاجات الفقيه، لكن هذه العوارض كثيراً ما تكون متهاترة، يلغى بعضها أثر بعض، بينما العامل المطرد التأثير على فقهاء المذاهب بمجموعهم هو أثر الهداية الإلهية المتمثلة في القرآن والسنة. ومن هناك نرى أن تجاهل المصدر الإلهي للفقه هو تجاهل للعامل الأكبر المطرد الأثر.

-يقدم يودوفيتش الفقه على أنه ظاهرة إنسانية محضة، وهو وإن لم يستعمل هذه العبارة لكنها مستنتجة من طريقة عرضه وتفسيره للأحكام. إذ قلما ينقل أدلة الفقهاء من القرآن الكريم أو الحديث الشريف في أية قضية يبحثها، وقلما يعلل اختلافاً من اختلفات الفقهاء بأنه نتيجة اختلاف فهمهم أو تفسيرهم للأدلة الشرعية. بل غالباً ما يعلله باختلاف بيئا م الاقتصادية، أو مدى اتصالهم بواقع التجارة العملية.. إلخ، وهو يرى فئة المشاركات والقراض في المذهب الحنفي جزءاً من "قانون التجار العرفي" .

وبعبارة أخرى: نادراً ما يشعر القارئ للكتاب بأن الفقهاء في مناقشا م واستنتاجا م، وما يرون منعه أو إباحته من التصرفات، إ م في كل ذلك يعتبرون أنفسهم ملتزمين بالتعبير عن الهداية الإلهية في الموضوع، كما تدل عليها نصوص القرآن والسنة النبوية القولية والفعلية[٥٧].

لنر الآن بعض النتائج العملية لهذا الخطأ المنهجي في تفسير يودوفيتش لدواعي اعتماد الفقهاء - الحنفية خصوصاً - على الاستحسان والعرف في استنتاج الأحكام .

نوه يودوفيتش في مواطن عديدة من كتابه بكثرة اعتماد الحنفية على الاستحسان للخروج على حكم القياس الظاهر ومراعاة حاجات الناس العملية.

والانطباع العام العذى يعطيه يودوفيتش للقارئ في مواطن كثيرة من الكتاب - لم ننقلها في خلاصتنا - هو أن تأثير الأحكام الشرعية الأصلية في هذا الموضوع كان ينحسر باستمرار أمام ضغط الأعراف المحلية والحاجات العملية للتجارة. وأن ذلك الانحسار كان يعترف به "رسمياً" من خلال مبدأ الاستحسان.

لابد لإيضاحات هذا الموضوع من الإشارة إلى معنى الاستحسان وأساسه الشرعي عند الحنفية والمالكية خاصة.

إن الاستحسان الذي يشير إليه يودوفيتش يسميه الحنفية استحسان الضرورة[٥٨] وهو "ما خولف فيه حكم القياس نظراً إلى ضرورة موجبة أو مصلحة مقتضية، سداً للحاجة أو دفعاً للحرج". فالاستحسان هنا "طريق إلى الأحكام الصلحية التي تتفق مع المنطق الفقهي ومقاصد الشريعة" عندما يلوح في إطراد القياس بعض المشكلات في حالة معينة. وهذا النوع من الاستحسان "يرجع في الحقيقة إلى نظرية المصالح المرسلة ..."[٥٩].

وقد توسع المالكية في "الاستحسان"، أكثر من الحنفية، علاجاً لما أسموه "غلو القياس" أي تأديته إلى مشكلة وحرج، فيقفون حكم القياس في تلك الحالة ويقررون لها حكماً استثنائياً مناسباً.

و"الاستحسان عند المالكية أن يترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة: إذا عارضه عرف غالب .. أو مصلحة راجحة .. أو أدى إلى حرج ومشقة .. وهذا نظير استحسان الضرورة في الاجتهاد الحنفي"[٦٠].

وقد نحا الاجتهاد الحنبلي منحى الاجتهاد المالكي في اعتبار المصالح المرسلة - ومنها الاستحسان - أصلاً يعتمد عليه في تقرير الأحكام[٦١].

ولما كان الاستحسان إنما يستهدي بمقاصد الشريعة ويستهدف رعاية المصالح ذات الاعتبار الشرعي، فليس غريباً أن نرى الحنفية والمالكية، إذ تعارض الاستحسان

مع القياس - الذي يعتمد على التجريد المنطقي - قدموا الاستحسان. بل إن المالكية يقررون "إن المصلحة تخص النصوص غير القطعية - ومنها النصوص العامة جميعاً في نظر المالكية - عند التعارض". وهذا على التحقيق هو موقف الحنفية أيضاً"[٦٢].

نستنتج مما سبق أن مبدأ الاستحسان والمصالح المرسلة بالمعنى المتقدم هو في نظر ثلاثة مذاهب مبدأ يعبر عن موقف الشريعة. وليس من الصواب والحالة هذه تصوير الاستحسان وكأنه خصوصية في المذهب الحنفي، أو وصف تقديم الفقهاء للمصالح والحاجات على مقتضيات حكم قياسي، على أنه تراجع للشريعة أمام هجمة الواقع. نقول ليس وصف الأمر على هذا النحو صواباً. لأن الفقهاء يرون أن إجراء القياس الظاهر (وهو مبني غالبا على علة وحيدة) قد يؤدى أحياناً إلى الاصطدام بمقاصد شرعية أخرى هي أولي بالاعتبار. ومن تلك المقاصد المعتبرة: مراعاة حاجات الناس العملية وعدم إيقاعهم في الحرج. فالمستند العام للاستحسان والاستصلاح - أي بناء الأحكام على المصالح المرسلة - هو النصوص الشرعية الكثيرة التي "تضافرت على وجوب رعاية المصلحة ودفع الحرج"[٦٣]. وهذا من سمات الشريعة الإسلامية (كما وردت في القرآن والسنة النبوية القولية والعملية، (ابن عاشور، ص ٦١ - ٦٢) وليس من ابتكار مدرسة فقهية.

- تفسير موقع العرف في الفقه:

التبس على يودوفيتش تفسير موقع العرف في الفقه الإسلامي. فقد نقلنا رأيه بأن الأعراف التجارية دخلت إلى الفقه الحنفي عن طريق الاستحسان، وتعجبه بعد ذلك من أن "النظرية الفقهية ترفض اعتبار العرف مصدراً صحيحاً للفقه".

ولإيضاح موقع العرف من الأحكام الشرعية، وسبب اعتبار الفقهاء له في حالات دون أخرى، سنجتزىء من نظرية العرف في الفقه - وهي نظرية واسعة ودقيقة - بملاحظات رئيسية أربع[٦٤]:

أولا: لاخلاف بين الفقهاء في أن العرف في ذاته لا يكون أبدا مصدراً للتكاليف والمحظورات الشرعية في الإسلام، إلا أن يدل القرآن والسنة على ذلك، فيكونان هما في الحقيقة مصدر التكليف أو الحظر. كما أن إقرار القرآن والسنة لعرف سائد في زمن البعثة بين المسلمين يعتبر قرينة شرعية على إباحته. وعقد القراض نفسه هو من

الأمثلة على ذلك، إذ هو "مما كان في الجاهلية فأقره الإسلام" (ابن رشد ٢٣٣/٢، والميداني ١٣١/٢).

على أنه بعد أن يتقرر في القرآن والسنة وجوب أمر - كنفقة الزوجة على زوجها مثلاً - أو إباحته - كجواز أكل الولي الفقير من مال اليتيم - أو النهي عنه - كمنع سؤال الناس، إلا لمن أصابته فاقة - فإن التفاصيل التطبيقية لذلك كثيراً ما تتركها الشريعة للعرف: كما في قول النبي عليه الصلاة والسلام لزوجة احتاجت إلى النفقة على العيال من مال زوجها الشحيح دون إذنه: "لا حرج عليك أن تنفقى عليهم بالمعروف" [٦٥]، وكقول القرآن العظيم في شأن ولي اليتيم (**ومن كان غنياً فليستعفف، ومن كان فقيراً فليأكل بالمعروف**) [النساء ٦] وكما في تحديد النبي صلى الله عليه وسلم للفاقة التي تبيح السؤال: ".... حتى يقول ثلاثة من ذوى الحجا من قومه: قد أصابت فلاناً فاقة[٦٦]".

ثانياً: إن السلطان الأكبر للعرف في نظر الشريعة هو في تحديد تفاصيل وحدود الالتزامات المتبادلة بين المتعاقدين في مختلف أنواع العقود والتصرفات، وما دامت تلك الالتزامات من حيث الأصل غير ممنوعة شرعاً[٦٧]. وكثير من اختلاف الفقهاء في تفاصيل الأحكام مرجعه إلى ذلك. ومثاله اختلافهم في جواز بيع العامل (في القراض) بالدين. فقد جوزه أبو حنيفة خلافاً لمالك والشافعي. ويبين ابن رشد أن هذا الاختلاف ظاهري لأن "الجميع متفقون على أن العامل إنما يجب له أن يتصرف في عقد القراض بما يتصرف فيه الناس غالباً في أكثر الأحوال. فمن رأي أن التصرف بالدين خارج عما يتصرف فيه الناس في الأغلب لم يجزه .." (ابن رشد ٢٣٩/٢). ونظير هذا اختلافهم في أمور أخرى تتصل بصلاحيات عامل القراض .

ثالثاً: قد يكون العرف مزيلاً لعلة نص شرعي عام، فيؤدي إلى تبدل الحكم الشرعي. ومن أهم تطبيقات ذلك عند الحنفية أ م يمنعون من بيع وشرط استناداً للحديث الشريف الوارد في ذلك، لكنهم يبيحون الشرط الذي "تعارفه الناس". ومتسندهم في هذه الإباحة هو اعتبارهم أن علة ذلك الحكم هي "منع سبب المنازعة" بين المتعاقدين، فإذا تعارف الناس شرطاً معيناً، زالت المنازعة بشأنه، فتزول علة المنع[٦٨].

رابعاً: إن من الأعراف ما ينشأ لتلبية حاجة أو مصلحة مشروعة. ومثل هذا العرف إذا كان لا يصادم نصاً شرعياً خاصاً في موضوعه، ولا يعارض عموم نص عام أو إجماع، هو عند الحنفية والمالكية "أقوى من القياس فيترجح عليه عند التعارض". وهذا الترجيح هو عندهما "من قبيل الاستحسان ..(٦٩)". ولعلهم يرون أن في عدم اعتبار مثل هذا العرف إحراجاً للناس بغير موجب قوي، والحرج مرفوع بنص القرآن العظيم.

وسواء أقبلنا رأي الحنفية والمالكية هذا أم اعترضنا عليه، فلا يسعنا إلا الإقرار بأ م يعللون رأيهم بمقاصد الشريعة ونصوصها، وبأصولهم في الاستدلال من تلك النصوص. فمن أكبر الغلط تصور هذا الرأي بأنه مجاراة منهم لأعراف لا يملكون لها دفعاً.

وواضح أن مراعاة العرف (أو الحاجة) باعتبارها مبيحة لأمر، إنما تنقله من حيز المحظور بالقياس، إلى حيز المباح أو المعفو عنه، لكنها لا تنقله إلى حيز المطلوب شرعاً.

ونحن نرى أن يودوفيتش قد التبس عليه التصور العام لموقع العرف من الشريعة الإسلامية، وأحد أسباب هذا الخطأ هو تجاهله لموقف القرآن والسنة من الموضوع، وأن الفقهاء في تعاملهم مع العرف إنما يعبرون عن فهمهم لموقف القرآن والسنة منه، حيث ظن أخذ الفقهاء به - وبخاصة في أحوال يفسرها ما ذكرناه في "ثالثاً" و "رابعاً" - دليلاً على التراجع أمام ضغط الأعراف المحلية، وهذا في رأيه يتناقض مع رفضهم لاعتبار العرف مصدراً للأحكام الأساسية التي جاءت ا الشريعة.

- استبعاده المذهب الحنبلي:

بين يودوفيتش بصراحة في الفصل الأول من كتابه أنه أعرض عن المذهب الحنبلي في بحثه - مع أنه رجع بدرجات متفاوتة إلى المذاهب الثلاثة الأخرى - لأنه لا توجد مراجع منتظمة لهذا المذهب لفترة الدراسة التي اختارها، وهي أواخر القرن الثانى الهجرى وأوائل القرن الثالث. ولا نرى عذر يودوفيتش مقبولاً، لأن الإمام أحمد بن حنبل قد عاش في تلك الفترة (١٦٤ - ٢٤١هـ)، وحتى لو لم توجد كتب فقه حنبلي تفصيلية حينئذ، فإن آراء الإمام أحمد مبينة بوضوح في كتب

المتأخرين من أصحابه، ككتابي (المقنع) و (المغني) للعلامة عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (٥٤١-٦٤٠ هـ) مثلاً. وإن يودوفيتش حتى في دراسته للفقه الحنفي لم يتمكن من الاقتصار عل كتب الفترة التي اختارها ككتاب الأصل للإمام محمد بن الحسن الشيباني (١٣٥ - ١٨٧ هـ)، بل اعتمد كثيراً على كتب متأخرة عنها كالمبسوط للسرخسى (ت ٤٨٣ هـ) وبدائع الصنائع للكاساني (ت ٥٨٧ هـ)، فكان يستطيع أن يفعل الشئ نفسه في المذهب الحنبلي.

إن تجاهل يودوفيتس للمذهب الحنبلي في بحثه أدى به إلى بعض استنتاجات وتعميمات خاطئة عن الفقه الإسلامي ما كان ليقع فيها لولا ذلك، وأهمها في نظرنا ما سلف بيانه حول أثر السنة في فقه المعاملات، وتفسيره لأخذ الفقهاء بالاستحسان والعرف.

الهوامش

(١) شاخت Joseph Schacht، ولد عام ١٩٠٢م، تلقى دراسته في جامعتي "بريسلو" و "ليبزيغ" في ألمانيا. كتب أبحاثاً كثيرة جداً، وحرر وترجم العديد من الكتب العربية وبخاصة في مجال الفقه، وشارك في تحرير دائرة المعارف الإسلامية. وكان أستاذاً في جامعات لندن وأكسفورد، والقاهرة (١٩٣٤ - ١٩٣٩م)، وكولومبيا. انتخب عضواً مع اللغة العربية بدمشق عام ١٩٥٥.

(انظر: Who Was Who, ١٩٦١ ٧٠).

(٢) يودوفيتش Abraham L. Udovitch أستاذ ورئيس قسم دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون بأمريكا منذ عام ١٩٧٣م. ومحرر مجلة Studia Islamica عام ١٩٧٥ م، وعضو هيئة تحرير مجلة International Journal of Middle East Studies منذ عام ١٩٧٥.

(انظر: Who is Who in America, ١٩٨٠ - ٨١).

(٣) عرفت أنواع من الخدمات المصرفية في عدد من الحضارات القديمة وفي الحضارة الإسلامية. وهذه الأنواع عموما تنطوي على خدمات مؤداه (أعمال الصيرفة والتحويل وقبول الصكوك وحفظ الأموال) فضلاً عن الإقراض الربوي (في غير الحضارة الإسلامية). ولكن الأعمال المصرفية الحديثة .. بدأت في القرن السادس عشر الميلادى في أوروبا، وهي تنطوي على الخدمات المصرفية السابقة، لكنها تتميز بارتكازها أساساً على الوساطة في الاستثمار المالى لأموال الآخرين. للتفصيل انظر (د.سامى حمود، ص ٣١-٧٢).

أما الأعمال المصرفية الإسلامية الحديثة فعمرها لا يتجاوز العشرين عاماً إذا اعتبرنا بدايتها هي تجربة د. أحمد النجار في ميت غمر في مصر العربية (١٩٦٣ - ١٩٦٧م). أما على نطاق واسع ومستمر فقد بدأت بالبنك الإسلامي للتنمية في عام ١٩٧٥م ثم بنك دبي الإسلامي (١٩٧٧م) ثم نمت بقوة وسرعة.

(٤) انظر مثلاً (كارستن) و (نينهاوس) و (وهلرز - شارف).

(٥) عبارة شاخت حرفياً هي: "لم يعرف في القرآن وجزء من السنة"، وهي غامضة لذا وردت في الترجمة العربية (شنتناوي ورفاقه ص ٣٥٨): " .... لا في القرآن ولا في الحديث ..". لكننا رجحنا ما أثبتناه أعلاه.

(٦) القول بفرضية الزكاة في السنة التاسعة سببه الاستناد إلى حديث ضعيف لا يحتج به، وكذلك الالتباس بين فرض الزكاة وكان قبل السنة الخامسة، وبين إرسال العمال لتحصيلها وكان في السنة التاسعة. (د. القرضاوي، ص ٧١، وابن حجر في فتح الباري ج ٣ ص ٢٦٦ شرح الحديث رقم ١٣٩

(٧) لتفصيل هذه الأحكام (ر: القرضاوي، ص ٦٢٢ - ٦٣٢) حيث بين أن ممن يشمله وصف الغارم: من إصابته جائحة أو كارثة ذهبت بماله فهو يستدين وينفق على عياله. فبهذا يكون سهم الغارمين نوعاً من التأمين الإجتماعي الإسلامي.

(٨) أفادني د. إبراهيم السامرائي بملاحظاته حول اللغات السامية، كما زودني د. جعفر عبابنة (الأخصائى باللغة العبرية) بتفسير كلمة (زاكوت) وبالعديد من الإيضاحات والاقتراحات التي أفادتني في صياغة هذه الفقرة (١/٢/٣)، فله جزيل الشكر.

(٩) ر: معجم متن اللغة، لأحمد رضا.

(١٠) لفظ الزكاة في هذه الآية يحتمل معنى إيتاء المال (ر: تفسير القرطبى) كما يحتمل معه أيضاً معنى التطهير، (ر: تفسير الطبري لشرح دقيق وجميل، وتفسير الألوسي)، أما في الآية السابقة ٧٢/٢١ فلا يحتمل إلا معنى إيتاء المال كما هو ظاهر. وكلتا الآيتين مكية.

(١١) بألفاظ متقاربة، واللفظ هنا للنسائي، والإضافات والشروح بين معقوفتين استقيناها من شرح السيوطي وحاشية السندي على سنن النسائي (ج ٥ ص ٥٥ - ٥٦) ومن فتح الباري لابن حجر، كتاب الزكاة، (ج ٣ ص ٢٩٠ - ٢٩١، شرح الحديث ١٤٢١).

(١٢) قال ذلك رضا بقضاء الله الذي لا يحمد على مكروه سواه (ابن حجر).

(١٣) من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني، ولا لذي مرة، (قوة) سوى" وقوله ".. لاحظ فيها لغني ولا لقوى مكتسب" (مختصر تفسير ابن كثير، شرح الآية ٦٠ من سورة التوبة). ويستثنى من ذلك الغني من الفئات الأخرى في آية الزكاة كالعاملين عليها أو المؤلفة قلو م، أو ابن السبيل إن كان غنياً في بلده.

(١٤) انظر في تأكيد ذلك: ويسكنتزر، الموسوعة اليهودية، كلمة Tithe (ص ١١٥٦ - ١١٦٢)؛ فاننج، الموسوعة الكاثوليكية، كلمة Tithes (ص ٧٤١ -

٧٤٢)؛ ماكولوك، موسوعة الدين والأخلاق، الكلمة نفسها (ص ٣٤٧ - ٣٥٠)؛ ويبر (ص ١٤١ و ٢٢٤)؛ هرشفلد، موسوعة الدين والأخلاق، كلمة (Preisthood (Jewish (ص ٣٢٣).

ويؤكد باقر (ص ١٧١) أن رجال الدين الزرادشتي في إيران القديمة كانوا "يمثلون طبقة غنية جداً بسبب ممتلكا م الواسعة والغرامات الدينية التي يستحصلو ا وبعض الضرائب".

(١٥) هذه هي الصورة العامة، وإن أشارت بعض المراجع إلى أن الكنيسة النصرانية التزمت أحياناً بتخصيص ربع دخلها لأغراض الصدقة. (ر: ديمونت، موسوعة الدين والأخلاق، مادة "(Chairty, Almsgiving (Chrisian" ص ٣٨٣).

(١٦) انظر سبيولا (ص ١٢)؛ بوستان (ص ٥٧٧ و ٦٧١).

أقول: أن من يتاح له أن يرى ما في الفاتيكان حالياً يميل إلى الاعتقاد بأن رجال الكنيسة، هناك على الأقل، لا يمكن ا امهم بالتقشف.

(١٧) انظر ويبر (ص ٢٢٤): هرشفلد، موسوعة الدين والأخلاق، كلمة "Priesthood (Jewish)" وبخاصة الفقرتين ٢ و ٤ (ص ٣٢٣ - ٣٢٤).

وانظر وقائع ومراجع أخرى عن زيادة عدد الرهبان وعن بذخ بجال الكنيسة في كتاب (ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين) لأبي الحسن الندوي (ص ٢٣٩ و ٢٤٦)

(١٨) أشكر د. محمد عبد القادر أبوفارس على ارشادي إلى هذا المرجع وعلى ايضاحاته في هذا الشأن. وانظر في بيان أصناف أهل الردة ومانعي الزكاة ما أورده العلامة الندوي في الأركان الأربعة (ص ١٣٦-١٣٨) نقلا عن نيل الأوطار للشوكاني (ج ٤ ص ١١٩- ١٢٠).

(١٩) نشير بالقصور إلى ما أورده دون أن يوفيه حقه، وبالنقص إلى ما لم يورده أصلاً.

(٢٠) انظر الموسوعة البريطانية، طبعة ١٩٧٠م، كلمة Slavery (ج ٢٠، وخصوصاً ص ٦٢٨ و ٦٣٠).

(٢١) [ويقصدون ا اتفاق اثنين مستاويين فيما يملكان على أن يكون كل منهما مفوضاً (وكيلاً عن الآخر في كافة أنواع التصرف بمال الشركة، وكفيلاً للآخر أيضاً، والربح بينهما على التساوي].

(٢٢) الخصاف: كتاب الحيل والمخارج (تحرير جوزيف شاخت: هانوفر، ١٩٢٣م) ص ٢٧.

(٢٣) [ذكر يودوفيتش في مطلع كتابه اهتمامه أساساً بفقه تلك الفترة الزمنية. وننبه القارئ إلى أننا سنلخص أفكاره في هذا الفصل بضمير المتكلم].

(٢٤) [بالإنجليزية Law Merchant ولا يحسن ترجمته بالقانون التجاري. وهو يعنى أصلاً مجموعة الأعراف والمبادئ المتعلقة بالتجارة ومعاملا ا، مما تبناه التجار بأنفسهم لتنظيم تعاملهم بعضهم مع بعض، وأنشأ له التجار محاكم تطبقه عليهم. وقد عم أوروبا تدريجياً وطبقه تجارها بصرف النظر عن اختلاف لغا م وبلادهم. ومنه نشأ في أوروبا القانون التجاري المعاصر (ر: الموسوعة البريطانية ط ١٩٨١). ويودوفيتش يحاول إضفاء هذا المعنى على فقه الشركات والقراض في الإسلام].

(٢٥) [يشير يودوفيتش هنا إلى "جنيزة القاهرة" التي اكتشف فيها، ونقل منها إلا إنجلترا في آخر القرن التاسع عشر، كمية كبية من الوثائق الدينية والاجتماعية ليهود مصر، أقدمها يعود لسنة ٧٥٠م. والجنيزة بالعبرية هي مستودع يلحق بالكنيسة تحفظ فيه الكتب الدينية التي لم تعد صالحة للاستعمال ولا يجوز إتلافها لأن فيها اسم الله تعالى: (ر: الموسوعة اليهودية، طبعة ١٩٧١، كلمة Genizah)].

(٢٦) [الإبضاع هو إعطاء مال لمن يتجر به على أن الربح كله لصالح المال. فالعامل في الإبضاع وكيل متبرع بالعمل. وكثيراً ما كان التجار المرموقون يقدمون هذه الخدمة إلى الذين لا يستطيعون استثمار أموالهم بأنفسهم، كما كان التجار يتبرعون ذه الخدمة بعضهم لبعض].

(٢٧) من هذه الأخطاء ما وقع في ص ٧٢ عند ترجمته نصا من كتاب المبسوط للسرخسي (ج ١١ ص ١٥٩)، حيث ترجم كلمة "حرج" أي مشقة بـ "offence" التي تعنى المخالفة، بينما الصحيح ترجمتها بـ hardship. كما ترجم كلمة "متاع" (التي عنى ا السرخسي هناك: أدوات الحرفة) بكلمة

merchandise التي تعني سلعة، وكان الصحيح ترجمتها بـ tools. كما ترجم في ص ٢١٨ من الكتاب كلمة "غبن يسير" بـ slight deception التي تعنى الخداع اليسير. وهذا غلط ظاهر، سبق أن وقع فيه جوزيف شاخت في كتابه: An Interoduction to Islamic Law, pp. ١٧٧ & ٢٩٨، لأن الغبن المقصود فقها في هذا المقام هو مجرد اختلاف ثمن السلعة بين المتعاقدين عن قيمة مثلها في السوق. وهذا الاختلاف يمكن حصوله دون أي خداع. فكانت الترجمة الصحيحة للغبن هنا هي: over charging overpricing انظر في (الحاشية ٥٣ أدناه) نتيجة هذا الخطأ في الترجمة.

(٢٨) الإمام أبو حنيفة (٨٠ - ١٥٠ هـ)، والإمام مالك (٩٥ - ١٧٩ هـ)، والإمام الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) رحمهم الله جميعاً.

(٢٩) ر: ابن قدامة ٥/٤، والقاضي عبد الوهاب ٢٤/٢، والسرخسي ١٥٥/١١، والفقرة ٦/٦ آنفاً.

(٣٠) ر: يودوفيتش ص ٢٢٩ ح وما يليها نقلاً، عن المدونة لسحنون ١٠٧/١٢ وانظر أيضا السرخسي ١٢٥/٢٢، والمغني لابن قدامة ٣/٥ وهو الذي نقل كراهة الشافعي لها. لكن المطيعي في تكملة ا موع (٥٩/١٣ و ٨٠) صرح بأن علة الكراهة (عند الشافعية) تنتفي إذا كان البيع والشراء بيد المسلم أو بحضوره. فعلى هذا يمكننا القول بأن جواز مشاركة الكتابي هي محل اتفاق بين المذاهب الأربعة، إذا كان المسلم هو العامل بالمال.

(٣١) (ر: ف ١٧/٦ نقلاً عن السرخسي ٥٤/٢٢)، حيث سمى ديودوفيتش تلك الصيغة قراضاً صناعياً، لكننا فضلنا التسمية المثبتة أعلاه (نقلً عن معجم الفقه الحنبلي، ج ٤٨٢/١)، واحتفظنا باسم "القراض الصناعي" لصيغة انفرد الحنابلة بإجازا ا، وسنذكرها بعد قليل.

(٣٢) ر: د. عبد العزيز الخياط (١٥٧/١- ١٥٨) والقاري (مادة ١٨٨٩). وفي مخالفة مالك والشافعي تفصيل لا يتسع له المقام ويلاحظ أن اتفاق الحنفية والحنابلة في (أ) و (ب) ومخالفة المالكية والشافعية لهما في ذلك، ترتكز على قبول الأولين لمبدأ استحقاق الربح بالضمان خلافاً للآخرين. وانظر عبارة ابن قدامة الصريحة في

استحقاق الربح بالضمان (المغني ٦/٥ - ٧) وفي أن هذا هو أساس لتصحيح شركتى الأبدان والوجوه.

(٣٣) ر: القاضي عبدالوهاب (٥٩/٢)، وابن قدامة (٢٢/٥ و ٢٤)، والقاري (المواد ١٨٤٥ و ١٨٩٧)، والفقرة ٢٦/٦ أعلاه، ومجلة الأحكام العدلية (مادة ١٣٧١). ويلاحظ أن الحنفية بعدون هذه من صور شركة العنان. ومن أصحاب الشافعي من يجيز، بقيود معينة، أن تجمع الشركة والمضاربة في عقد واحد، (ر: المطيعى ٩٧/١٣).

(٣٤) ر: الأم للشافعي (٢٣٥/٣)، والمغني لابن قدامة (٥٠/٥) والميداني (١٣٣/٢)، والقاري (مادة ١٨٥٨)، والبهوتي (٢١١/٢).

(٣٥) ابن قدامة (٢٣/٥) والقاضي عبد الوهاب (٢٥/٢) والمطيعي (٨٣/١٣ و ٨٦)، لكن المذاهب مجمعة على أن الخسارة لا تكون إلا على قدر الأموال.

(٣٦) ابن قدامة (٤/٥ - ٥) والقاضي عبد الوهاب (٢٤/٢)، والميداني (١٢٩/٢) والسرخسي (٢١٦/١).

(٣٧) ابن قدامة (٥/ ٨-٩)، والسرخسي (٢١٩/١١). على أن الحنفية قد أجازوا استحساناً صيغة قريبة من ذلك، وهي أن يتقبل العمل صاحب رأس المال الثابت (فيصبح ضامناً لتنفيذه)، ثم يعيه العامل على أن يكون الربح بينهما. ونقل السرخسي (١٥٩/١١) استحسان الإمام محمد لذلك، بمثله وردت مجلة الأحكام العدلية. (ر: شرح العلامة على حيدر للمادتين ١٣٤٦ و ١٣٩٦ من ا لمة. وانظر ف ٦/٦ آنفاً).

(٣٨) ابن قدامة (٢٤/٥) والميداني (١٣٢/٢)، ومعجم الفقه الحنبلي (٨٩٦/٢)، والجزيري (٥٥/٣).

(٣٩) هذا الاختلاف نتيجة لتوسع الحنابلة في قبول تعليق العقود أكثر من غيرهم. بينما جمهور الفقهاء - والحنفية خصوصاً - يمنعون ذلك ولا سيما في المعاوضات المالية. د: مصطفي الزرقا، المدخل الفقهي (ف ٢٣٣ و٢٥٠ و٢٥١). ونقل د. المصري (ص ١٦٥) رأيا لبعض الحنفية بجواز الإضافة في المضاربة، وبين أنه خلاف الراجح. وانظر ابن قدامــة (٥٣/٥) والقاري (المادة ١٨٥٨).

(٤٠) انظر إيضاحاً شاملاً حول ذلك في المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٣٢٠ - ٢٣٧).

(٤١) هذا الترتيب يعبر عن فهمنا الشخصي المبنى على استقراء تفاصيل الأحكام الفقهية في موضوع الشركات. ولا نستبعد أن يتغير هذا الترتيب في موضوعات فقهية أخرى غير الشركات. قارن: د. شحاتة ص ٧٧ - ٧٨.

(٤٢) هذا الترتيب هو ما يستنتج صراحة مما ذكره الزرقاء في المدخل الفقهي (ف ٥٨ حاشية) ويبدو معبراً عن موقف كثير من الفقهاء.

(٤٣) يقول د. شفيق شحاتة (من أقباط مصر، وكان أستاذا للحقوق في جامعة القاهرة تعمق في دراسة الفقه الإسلامي) أنه لا يرى أهمية للتمييز بين أهل الرأي وأهل الحديث لأن "…. جميع المذاهب تلجأ إلى الاستدلال العقلي، سواء منها المالكية والشافعية والحنبلية (إضافة للحنفية) ." ص ٧٧.

(٤٤) المدخل الفقهي العام للزرقاء (ف ٢٢٥) حيث بين أن هذا أيضا هو رأي العلامة محمد أبو زهرة رحمه الله (في كتابه: ابن حنبل، ف ٢٢٨).

(٤٥) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٦٥).

(٤٦) ابن قدامة (٢٤/٥)، والبهوتي (٢٠٩/٢)، وقارن مختصر المزني على كتاب الأم للشافعي (٧٣/٣).

(٤٧) ابن قدامة (٤٨/٥)، والقاضي عبدالوهاب (٦١/٢).

(٤٨) لا نستند (في هذه المقارنة بين القراض الأوربى والقراض الإسلامي) على القول بأن الأول مقتبس من الثانى. على أن هذا الاقتباس هو احتمال تاريخى قوى، فإن صح فإنه يؤكد حجتنا في عمق أثر الإسلام على هذه المؤسسة الاقتصادية، لأ ا تغيرت بصورة جوهرية حينما زال عنها أثر الإسلام.

(٤٩) اعتمدنا في تفاصيل عقد الكومندا على بحثين أحدهما للأستاذة (ميديسى) (Medici) والآخر للأستاذ (بيروت) (Perrott)، (انظر قائمة المراجع الإنجليزية).

(٥٠) لهذا نرى أن استخدام يودوفيتش كلمة (Commenda) في كتابه مقابل القراض (المضاربة)، ليس مناسباً، خاصة وأنه لم ينبه القارئ الإنجليزي إلى الفروق الجوهرية بين المؤسستين. وانظر أيضاً: مصرف التنمية الإسلامي للدكتور

المصري (ص ٢٤٥ - ٢٥٠) عن الاختلاف بين شركة التوصية (وهي صورة معاصرة أساسها الكومندا) وبين القراض الإسلامي.

(٥١) لمزيد من التفصيل حول مقارنة الآثار الاقتصادية للتمويل الإسلامي بالمشاركة والتمويل الربوى بالقروض، انظر: د. نجاة الله صديقى (ص ٩ -٣٠) ومحمد أنس الزرقاء (ص ٥٣ - ٥٩).

(٥٢) الخياط (١١٣/١)، وموطأ مالك (٢٥٣/٣، طبعة القاهرة تحقيق عبد الباقي)، وينقل ابن قدامة رواية عن الإمام أحمد بالجواز (١٣/٥). كما أن متأخري الحنابلة أجازوا ذلك (القاري، مادة ١٨٥٨) على الرغم من أن الحنابلة يمنعون الحيل (ابن قدامة ٣٢/٤)، وكذلك يمنعها المالكية (ابن عاشور، ص ١١٥). وننبه القارئ إلى أننا لا نرحب بالحيل، بل نرى أ ا غالباً نتيجة الغلو في الاستنتاج النظري، ثم محاولة الخروج من مآزقه بما يسمى حيلة. ولكننا عن أية حال نرى أن يودوفيتش قد ضخم مسألة الحيل في القراض والشركات.

ولابن القيم في موضوع الحيل كلام نفيس وموقف حكيم نوصي القارئ بالرجوع إليه في كتابه (إعلام الموقعين).

(٥٣) أخطأ يودوفيتش في معنى "الغبن" في المبايعات فحسبه هو الخديعة (ر: حاشية ٢٧ آنفاً)، ولما كان الفقهاء لا يبطلون البيوع بالغبن اليسير فقد عد هذا دليلاً على أ م يجيزون الخديعة اليسيرة، وأورده في بحثه عن مظاهر تأثر الفقهاء بأخلاق عصرهم.

(٥٤) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ١٨٧ و ١٨٨)، وعقد البيع للزرقاء (ف ٨٣ - ٨٦)، وابن رشد (٢١٣/٢). نقل ابن قدامة في المقنع (٥٣/٢ طبعة مكتبة الرياض) رواية عن أحمد بذلك. وفي رواية أخرى عنه (وهذا قول الشافعي أيضاً) أن المشتري ليس له رد المبيع، بل يأخذه مؤجل الثمن.

(٥٥) قال الحافظ (العراقى) سند هذا الحديث جيد. ر: فيض القدير للمناوي (الحديث رقم ٥٧٥٧، ص ٤ج ..٤٠)، وكـ العمال للهندي (الحديث ٩٥٩١، ج ٤ ص ٧٥).

(٥٦) ر: يودوفيتش ص ٢٢٨ - ٢٢٩، نقلاً عن المبسوط للسرخسي ١٢٥/٢٢ وعن المدونة لسحنون ١٠٧/١٢ (أو انظر المدونة ومعها مقدمات ابن رشد، طبعة دار الفكر ببيروت، ١٣٩٨ هـ، ج ٤ ص ٥٧).

(٥٧) نذكر من إشارات يودوفيتش النادرة لذلك ما لخصناه عنه في ف ٣١/٦ آنفاً).

(٥٨) والنوع الآخر من الاستحسان عند الحنفية (وهو غير مقصود في هذه المناقشة) هو الاستحسان القياسي، أي "القياس الخفي"، الذي هو في الحقيقة "ترجيح لأحد الأقيسة عند تعدد وجوه القياس" (المدخل الفقهي العام للزرقاء، ف ١٥). والمالكية يعدونه نوعاً من القياس فلا يسمونه استحساناً).

(٥٩) المدخل الفقهي العام للزرقاء ف ١٧ - ١٨.

(٦٠) المرجع السابق، ف ٢١.

(٦١) المرجع السابق، ف ٤/٣٠.

(٦٢) المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٢/٣٢ - ٣٣. لكن الاجتهاد الحنبلي لا يقبل تخصيص النصوص العامة (حتى غير القطعية) بالمصلحة المرسلة. (المرجع السابق).

(٦٣) من الأدلة المشهورة ما نص عليه القرآن العظيم من نفي الحرج وقصد التيسير: (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) [البقرة ١٨٥]، (وما جعل عليكم في الدين من حرج) [الحج ٧٨]. ومن الأدلة الشرعية الاقتصادية على ذلك أيضاً في السنة النبوية:

(أ) استثناء بيع السلم من النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان (لحاجة الناس إلى تمويل الإنتاج الزراعى منذ بداية الموس، وهذا هو تعليل إباحة السلم في نظر الفقهاء).

(ب) استثناء بيع العرايا من النهي عن بيوع ربوية معينة. وعلة هذا الاستثناء حاجة بعض الناس إلى أكل الرطب بدل التمر الذي عندهم. وقد وضع ابن رشد تعليل هذا الاستثناء (٢١٤/٢ - ٢١٧)، وانظر أيضاً ابن قدامة (١٢/٤ - ١٣ و ٤٦).

(جـ) جواز تقدير الواجب في زكاة الثمار بالخرص أي الحزر والتخمين، وذلك لتيسير تصرف المكلفين بمحاصيلهم دون طول انتظار (ابن رشد ٢٥٨/١، والقضاوى ٣٨١/١). فظاهر من هذه الأمثلة أن رعاية الحاجات المشروعة هي من سمات الدين الإسلامي.

وانظر، في مراعاة الشريعة للحاجات، قاعدة "الحاجة تـ ل مـ لة الضرورة..." في شرح قواعد ا لة لأحمد محمد الزرقاء (المادة ٣٢)، وفي المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٦٠٣).

(٦٤) هذه الملاحظات مبنية على ما ورد عن نظرية العرف في المدخل الفقهي للزرقاء، ف ٤٧٥ - ٥٥٣ (ص ٨٣٠ - ٩٣٧)، مع إضافة بعض الأمثلة.

(٦٥) رواه مسلم ٨٢/٣ (ج٥ ص ١٣٠ من طبعة اسطنبول والمنذري ٢٣٤/١)

(٦٦) رواه مسلم (ج ٥ ص ٩٧ - ٩٨ من طبعة اسطنبول والمنذري ١٥٤/١).

(٦٧) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٤٩٦ - ٤٩٩). والأمثلة على ذلك في عقد القراض كثيرة. انظر مثلاً ابن قدامة (ج ٥ ص ١٦ و ١٧ و ٦٢) حيث يسوغ كثيراً من صلاحيات العامل في القراض والشريك في الشركة بقوله "لأن هذا عادة التجار".

(٦٨) المدخل الفقهي للزرقاء (ف ٥٢٤ - ٥٢٧). وينظر حديث النهي عن بيع وشرط في: "بلوغ المرام من أدلة الأحكام "للإمام ابن حجر العسقلاني (الحديث رقم ٦٦٥ ٢ ١٤٤، طبعة دار الكتاب العربي في بيروت. تحقيق رضوان محمد رضوان).

(٦٩) المرجع السابق، (ف ٥٣١). ومن الأمثلة الاقتصادية على ذلك أن بعض كبار الحنفية (كمحمد بن سلمة أجازوا أجرة السمسار وإن كان القياس عندهم يقضى بفسادها، لكثرة التعامل وحاجة الناس. (المدخل إلى نظرية الالتزام للزرقاء، ف ٩٧ حاشية).

المستشرقون والحضارة الإسلامية في الأندلس [1]

(١) هذا البحث مأخوذ من دراسة للدكتور مصطفى الشكعة ، بعنوان: مواقف المستشرقين من الحضارة الإسلامية في الأندلس.

لكي نفهم الاستشراق في الأندلس يجمل بنا أن نعرض لمسيرته في ج من القصد وسبيل من الإيجاز، فلعل أول من آثار أسبانيا الإسلامية هو خوان اندرس Juan Andres من مؤرخي القرن الثاني عشر، في كتابه الكبير عن أصول وتطور الآداب الأوربية.

Origen Progresos y estado actual de toda literatura

إن اندرس قس أسباني ولكنه ألف كتابه باللغة الإيطالية ونشره في ثمانية مجلدات، فجر فيه الكثير من القضايا الأدبية والفكرية والتاريخية، ولم يغفل عن ذكر فضل العرب والمسلمين - من منطلق تاريخهم في أسبانيا - على الحضارة الأوروبية، مما سبب فوراناً عند معاصريه فنشطوا للرد عليه وبخاصة الإيطاليين منهم، فكان ذلك إرهاصا مبكراً يشير إلى العناية بالأندلس ودراسة تاريخه الإسلامي.

ولا يكاد يهل القرن التاسع عشر حتى تصبح الدراسات الأندلسية موضوعاً هاماً للمباحث الاستشراقية، فيكثر عدد المستشرقين الذين توفروا على الأندلس ويشكلون مدارس فكرية تراوحت في اتجاها ا بين العصبية المطلقة التي تفرغ مواقف أصحا ا من وقار العلم وحيدته، وبين القصد في الأحكام والاعتدال في الموازين.

كان أشد هؤلاء جميعاً حقداً على الإسلام وحملة على المسلمين رينهارت دوزي Reinhardt Dozy ومن العجب أن دوزي لم يكن أسبانياً وإنما كان هولاندياً، وعلى الرغم من تنظيم منهجه في التاريخ فقد كان المحتوى مفعماً بالأحكام الظالمة التي كان يصدرها سلفاً، مليئاً بالقرارات الخاطئة التي يبنيها على افتراضات اختلقها هو وليس على سند تاريخي معروف.

والرأي السائد أن كراهية دوزي للإسلام نبعت من كونه ملحداً يكره الكنيسة ورجالها فانسحبت كراهيته على الإسلام، ونحن من جانبنا لا نميل إلا هذا الرأي، فالذي يكره المسيحية ليس مضطراً بالضرورة يكره بقية الأديان، ولكن الحقيقة هي أن الرجل كان مريض التكوين حاقداً على تلك الحضارة الوافدة من غير بلاده فكانت سبباً في رقيهم وتقدمهم.

لقد تجلى فساد الرأي عند دوزي في أمور كثيرة أهمها تعصبه لملوك الطوائف وامتداحه لهم وبخاصة بني عباد في أشبيلية، والحملة على المرابطين ووصفهم بكل

شائن من النعوت وكل كريه من الأوصاف، مع أن من قرأ تاريخ الأندلس بروية وإقساط يعرف أن دولة الإسلام فيه بدأت تدول بتنازع هؤلاء الملوك، وأن شوكة الإسلام عادت لتقوى فيه حين وفد المرابطون إليه عابرين المضيق، محررين الأرض، ضاربين على أيدي ملوك الطوائف، عائدين بالأندلس مرة أخرى إلى وحدة الأرض والناس.

إن مؤلفات دوزي في حقل الدراسات الأندلسية كثيرة أشهرها تاريخ مسلمي أسبانيا Historie des Musulmans d’Espagne الذي نشره سنة ١٨٨١، ثم أعاد ليفي بروفنسال نشره سنة ١٩٣٢، وكتاب جامع تاريخ بني عباد Recherches Loci di Abbabidis الذي نشره سنة ١٨٤٦.

ولقد قام دوزي بنشر عدد من كتب التراث الأندلسي هي: البيان المغرب لابن عذارى، والمعجب لعبد الواحد المراكشي، والحلة السيراء (الجزء الخاص بالأندلس) لابن الآبار، وقسم من نزهة المشتاق للإدريسي، وشرح قصيدة ابن عبدون لابن بدرون.

إن دوزي صاحب جهد كبير في الدراسات الأندلسية الإسلامية وجهوده طيبة في نشر ما تعهده من كتب التراث، ولكنه أفسد كل جهده بما كانت تحفل به مقدماته من أخطاء، وبالأحكام الفاسدة التي أصدرها ضد الحضار الإسلامية، والاستنتاجات الخاطئة التي توصل إليها.

ولقد عاصر دوزي عدد من المستشرقين الأسبان الذين ساروا على دربه إلى المدى الذي جعلهم يختلقون الأحداث ويلفقون الأخبار كي يدللوا على ما ألصقوه بالمسلمين وقاد م من ا امات من أمثال ايزودورو الباجي Isidoro Pacence وخوسيه أنطونيو كوندي Jose Antonis Conde وإن كان هذا الأخير أقل عداوة من غيره، فعلى الرغم من أن عنوان أشهر كتبه يحمل اسماً عدوانياً هو "الاحتلال العربي لأسبانيا" La Dominacian Arabe en Espana وعلى الرغم من ابتعاده عن النهج العلمي في علاجه لقضايا التاريخ الأندلسي والموضوعات الحضارية الإسلامية فإنه يقف من دوزي Dozy موقفاً معارضاً ويصفه بالانحراف ويتهمه بالتلفيق.

ونذكر في هذا السياق أيضاً واحداً من المستشرقين الأسبان لم يشهد الاستشراق مثيلاً له في كراهية الإسلام والحقد على المسلمين وعقيد م وحضار م، عمد إلى التعبير عن فكره ببذاءة لم نعهدها فيمن يتصدون للتأليف في العلوم الاستشراقية، هذا المستشرق هو فرانسسكو جافير سيمونيت Francisco Javier Simonet الذي ألف كتابين كبيرين استهدف منهما الهجوم على الإسلام والمسلمين وإنكار أية منجزات قام ا المسلمون الأندلسيون، الكتاب الأول أقرب إلى أن يكون قاموساً يحمل اسم Glasoari يضم الكلمات الأيبيرية واللاتينية التي كان يستخدمها المستعربون الأندلسيون، ويهدف المؤلف من وراء ذلك إلى إثبات أن المسلمين في الأندلس كانوا متأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كو م مؤثرين فيها، ولقد نشر هذا الكتاب في مدريد سنة ١٨٨٨.

والكتاب الثاني خصصه للتعريف بالمستعربين وهو "تاريخ المستعربين في أسبانيا" Historia de Los Mozarabes مدريد ١٨٩٧، وكتاب المستعربين هذا يحمل شحنة كبيرة من الكراهية للإسلام وحضارته مع إنكار لمنجزا ا، وسوف نخصه بوقفة في آخر هذا البحث لنناقش بعض ما جاء فيه من آراء وأخطاء.

غير أن القرن التاسع عشر الذي وقف شاهد إثبات على هذا النفر من المستشرقين الذين نصبوا من أنفسهم رماة يرسلون سهامهم إلى صدر الحضارة الإسلامية في الأندلس قد عايش برمته المستشرق الأسباني المتفتح العقل والفكر، باسكوال دي جايا نجوس ١٨٠٩ - ١٨٩٧ Pascual de Gayangos الذي أعطى بسطة في العمر، وثروة في العلم، ومعرفة جيدة لعدد من اللغات الحية. لقد فهم باسكا دي جايا نجوس - من خلال حيدته وإجادته التامة للغة العربية - أبعاد الفكر الإسلامي في الأندلس، ومنجزات الحضارة الإسلامية في ربوعه وعلى جنباته، وقام بعدة أعمال علمية كان أهمها كتاب تاريخ الممالك الإسلامية في أسبانيا The History of the Mohammedan Dynasties in spain الذي نشر في لندن في أوائل العقد الرابع من القرن التاسع عشر الماضي. ولكي يزيد المستشرق الكبير الأقطار المتحضرة معرفة بتاريخ المسلمين في أسبانيا فقد اختار واحداً من أهم وأكبر كتب تاريخ المسلمين الفكري والأدبي في الأندلس، وهو

كتاب نفح الطيب، فترجمه إلى اللغة الإنجليزية، وكان الأيسر عليه أن يترجمه إلى لغته الأسبانية، ولكنه آثر اللغة الإنجليزية لعلمه أ ا أوسع انتشاراً وأن الانتفاع بالكتاب عن طريقها سوف يكون أشمل، وأعمق وأعم.

غير أن أهم منجزات جويا نجوس على الإطلاق - ونحن هنا نستعير عبارة صديقنا العالم الجليل الدكتور محمد مكي - هي إعداده لطائفه كبيرة من تلاميذه خدموا الدراسات العربية طوال القرن التاسع عشر في مقدمتهم فرانسسكوا كوديرا(1) ، Francisco Codera

يمثل كوديرا بالنسبة لنا نحن المعنيين بالدراسات الأندلسية معلماً من معالم الطريق، فقد أوتى بدوره بسطة في العمر والعقل والإنتاج ١٨٣٦ - ١٩١٧، واسمه الكامل فرانسسكو كوديرا زيدين Francisco Codera Zaydin، ولقد أشرب كوديرا حب العرب، ويقال إنه ينحدر من أسرة عربية الأصول شأن كثير من الأسر الأسبانية، واختار لأسمه صيغة عربية هي الشيخ فرنسيشكد قدارة زيدين، وكان الأمير شكيب أرسلان حين يتحدث عنه ينطق الاسم في صيغته العربية "قديرة".

كان كوديرا يمثل غرة بيضاء في جبين الاستشراق الأندلسي في القرن التاسع عشر، ذلك القرن الذي ناء كاهله بالأوزار الثقيلة لعدد ضخم من المستشرقين الأوروبيين المهتمين بالأندلس.

لقد اقتنى كوديرا عدداً كبيراً من المخطوطات العربية النفيسة التي يرتبط أكثرها بالتاريخ الإسلامي للأندلس، كما جمع قدراً كبيراً من النقود العربية الأندلسية وصفها في كتاب نفيس، ولم يحل عمله كأستاذ في جامعة مدريد بينه وبين العطاء الوفير الذي تمثل في إصدار ما أسماه بالمكتبة الأندلسية Bibliotica Arabico Hispana بمساعدة تلميذه النابه خليان ريبيرا Julian Ribera الذي سوف يأتي ذكره بعد قليل.

إن هذه الكتب هي: الصلة لابن بشكوال، التكملة لابن الآبار، المعجم في أصحاب أبي على الصدفي، بغية الملتمس للضبى، تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي، فهرست ما رواه ابن خليفة عن شيوخه.

إ ا مجموعة جليلة القدر من كتب التراث الأندلسي الأصيل التي لا غنى للباحث في ميادين الدراسات الأندلسية عن أي منها، هذا فضلاً عن كتبه في التاريخ الأندلسي التي تشكل مجلدات عديدة برئت - في جملتها - من الخطأ وخلت - في غالبيتها - من الانحراف.

ولعل كوديرا هو المستشرق الوحيد الذي علا صوته بمدح المسلمين وتمجيد أعمالهم، وإعلان فضلهم على الحضارة الإنسانية وحفاظهم على التراث القديم، فيقول في ا لمد الثاني الذي أصدره سنة ١٩١٧ ما نصه: إن العرب - يقصد المسلمين - كانوا أكثر شعوب العصور القديمة والوسطى اهتماماً بالعلم وأغزرهم تأليفاً في شتى صنوف المعرفة.

وكان كوديرا يدعوا إلى تعريب أوروبا - أي تعريب الحضارة الأوروبية - ويقول في بعض من ذكره عنه جيمس مونرو: إن من الخطأ العمل على "أوربة" أسبانيا بل الواجب هو تعريب أوروبا وعلى أسبانيا أن تسترد دورها الأندلسي القديم في هذا التعريب(٢). إن كوديرا بدعوته هذه يعد أكبر منصف للحضارة والفكر الأندلسي في الأندلس وقد بدا ذلك واضحاً سواء في مقدمات الكتب التي حققها أو الكتب التي ألفها مثل: التاريخ الإسلامي لنربونه وجرنده وبرشلونه، وكتاب اضمحلال دولة المرابطين وسقوطها، وكتاب دراسات نقدية حول التاريخ الأندلسي.

على أن واحداً من إنجازات كوديرا الكبرى التي تذكر له بالحمد والثناء تتمثل في مدرسته الفكرية الأندلسية التي أشرف على تكوينها وحملها رسالته وخرجت عدداً من كبار المستشرقين المعنيين بالدراسات الأندلسية الإسلامية وهم خليان ريبيرا Julian Ribera، آسين بلاثيوس Asin Placioc، آنخل جنثالث بالنثيا Angel G. Palencia، جارثيا جومص E. Garcia Gomes.

لقد ربطت مجموعة من الوشائج بين هؤلاء المستشرقين، أهمها أ م جميعاً تلاميذ كوديرا ومريدوه، فكانوا كالأخوة في نطاق الأسرة الواحدة، ومن ثم أطلقوا على جماعتهم بني كوديرا طبقاً لما أشرنا له في موضع سابق.

ولكن يبدو أن جارسيا جومس لم يتتلمذ على كوديرا بشكل مباشر، فقد كان عمره اثنى عشر عاماً حين توفي رأس الأسرة في سنة ١٩١٧، ومعنى ذلك أنه تلميذ للفكرة التي غرسها المستشرق الكبير في عقول مريديه من حيث التراث الإسلامي في الأندلس والعناية بدراسته.

على أننا لا نتردد قيد لحظة في أن نقرر أن أقرب تلاميذ كوديرا إلى نفسه وألصقهم بقلبه وأكثرهم اتصالاً بشخصه والتزاماً بفكره ومتابعة لنهجه هو خليان ريبيرا Julian Ribera الذي عاش بين سنتي ١٨٥٨ - ١٩٣٥. إن ريبيرا بلنسي المولد، أي أنه من مدينة بلنسية ذات الأمجاد الكبيرة إبان العصر الإسلامي، ومنجبة المفكرين والعلماء والشعراء، لقد عمل ريبيرا أستاذاً للغة العربية في جامعة سرقسطة، ثم انتقل إلى جامعة مدريد حتى سنة ١٩٢٧، حيث شعر بالحنين إلى مسقط رأسه فعاد إلى بلنسية ليعكف على دراساته ويتابع تحقيق الكتب التراثية إلى أن توفي.

ولقد أسهم ريبيرا مع أستاذه كوديرا في إصدار المكتبة الأندلسية حسبما مر بنا من حديث، وفي يقيننا أن عمله مع كوديرا لم يكن مجرد مساعدة، بل كان مشاركة فعالة، فلقد كان المستشرق الكبير يمتلك مجموعة من الجذاذات التي أعدها المستشرق الإيطالي ليون كايتانى L. Caetani لعدد كبير من علماء المسلمين وأدبائهم في الأندلس[٣].

هذا وقد قام ريبيرا بتحقيق كتاب قضاة قرطبة للخشنى، وحقق ديوان ابن قزمان، وتاريخ افتتاح الأندلس لابن القوطية مع ترجمته إلى الأسبانية، واهتم بالشعر الأندلسي والموسيقى الأندلسية وأصدر في ذلك أبحاثاً كثيرة.

والشخصية الثانية في مدرسة كوديرا الاستشراقية أو بني كوديرا حسبما اصطلحوا على تسمية أنفسهم هو المستشرق آسين بلاثيوس Asin Placios الذي عاش النصف الأول من عمره في القرن الماضي والنصف الآخر في القرن العشرين الميلادي الحالي ١٨٧١ - ١٩٤٤. غير أن بلاثيوس كان من رجال اللاهوت المسيحيين، أو بالأحرى كان قسيساً، ولذلك فقد كانت اهتماماته الاستشراقية منصبة في أكثر حالا ا على دراسة فلاسفة المسلمين ومتصوفيهم، فصنف كتباً عن ابن باجه السرقسطى Elfiosofo Zaragozano

Aben Masarray su وابن مسرة ومدرسته الفكرية Avempace Elmistico Murciano Ben Arabi ومحيى الدين بن عربي، escuela (Monografias y documentos) وابن حزم القرطبي والفكر الديني Aben Hazam de Dordoba y su Historia de la ideas .religiosas

ولم يقف نشاط آسين بلاثيوس عند التأليف في محيط الفكر الإسلامي والكتابة عن الفلاسفة والمتصوفة من المسلمين الأندلسيين، وإنما اتسعت دائرة نشاطه لتشمل التحقيق والترجمة والنشر فقد نشر "كتاب الحدائق" لابن السيد البطليوسي سنة ١٩٤٠، مع مقدمة باللغة الأسبانية. كما ترجم كتاب الأخلاق والسير في مداوة النفوس لابن حزم، مدريد ١٩٢٨.

ولعل أخطر عمل قام به بلاثيوس في نطاق الانتصاف للفكر الإسلامي وأصالة تأثيره في الفكر المسيحي الأوروبي هو كتابه: الأصول الإسلامية للكوميديا الإلهية La escatalogia musulmana en la Divina Comedia الذي نشر أكثر من مرة في مدريد سنة ١٩١٩، وسنة ١٩٤٣.

لقد ظل الأوروبيون يضعون دانتي وملحمته المعروفة بالكوميديا الإلهية موضعاً رفيعاً من التقديس والتكريم، وقد ظنوا أن فكرة الملحمة ونسجها من بنات أفكار دانتي، وما أن نشر آسين بلاثيوس كتابه هذا حتى بدأت مكانة دانتى تـ لق من عليائها، وأخذت ملحمته - برغم سحر أسلو ا - تتجرد من أصالتها وتتعرى من قدسيتها. فقد أثبت بلاثيوس أن الملحمة مأخوذة فكرة وتخطيطاً من معجزة الإسراء والمعراج، لقد أثبت بلاثيوس نظريته من وجوه عديدة، ذلك أن البداية وتشابه المواقف وتسلسل الأحداث كلها واحدة في كل من الإسراء والمعراج من ناحية وفي الكوميديا الإلهية من ناحية ثانية.

لقد تابع بلاثيوس قصة دانتي خطوة خطوة، وموقفاً موقفاً، وحركة حركة، ومعنى معنى، وردها كلها إلى أصولها في قصة المعراج، وكان بودنا أن نلقي مزيداً من التوضيح في هذا الشأن غير أن ضيق المكان لا يسمح بأكثر من ذلك.

ونحن على رسلنا في الحديث عن مدرسة كوديرا الاستشراقية أو بني كوديرا، نود أن نعرض لثالث الأخوة إن صح التعبير، وهو آنخل جنثالث بالنثيا Angel Gonzalez Palencia ١٨٨٩ - ١٩٤٩م.

لقد نقع جنثالث نفسه في الثقافة الإسلامية الأندلسية نقعاً على الرغم من قلة إنتاجه من حيث الكم، ولكنه عطاء نفيس من حيث الكيف، إن هذا المستشرق قد ارتبط بتاريخ بلاده أسبانيا ارتباط المحب، ومثلما فعل شيخه وزميلاه، كان يرى أن المرحلة الإسلامية في تاريخ أسبانيا هي أكثر الحقب وضاءة والتماعاً، وحين أحال الأستاذ ريبيرا نفسه إلى التقاعد سنة ١٩٢٧، جلس جنثالث في مكانه بقسم اللغة العربية بجامعة مدريد.

كان نشاط جنثالث مقسماً بين التدريس والبحث العلمي. وكان البحث العلمي عنده مقسماً بين التحقيق والنشر والترجمة من ناحية، وبين التأليف من ناحية أخرى، فقد ترجم إلى الأسبانية قصة حي بن يقظان وطبعت في مدريد ١٩٣٤ للفيلسوف الطبيب الأديب أبي بكر بن طفيل، ونشر كتاب (تقويم الذهن في المنطق) لأبي الصلت أمية بن عبد العزيز الداني سنة ١٩١٥ في مدريد.

وأما مؤلفاته التي نعرفها فتتمثل في كتابيه: تاريخ أسبانيا الإسلامية Historie de la Espana Musulmana الذي طبع عدة طبعات كان آخرها طبعة برشلونه سنة ١٩٤٥، وتاريخ الأدب العربي في أسبانيا Historia de laliteratura Arabigo - Easpanola الذي قام على ترجمته مؤرخ الأندلس الجليل الأستاذ الدكتور حسين مؤنس، وسماه تاريخ الفكر الأندلسي، ولقد علل الدكتور مؤنس التسمية الجديدة بأن الكتاب لا تقتصر مادته على الأدب وحده، ولكنه يشتمل على التاريخ والرحلات والفلسفة والتصوف والطب والنبات والفلك والرياضيات(٤) فهو والأمر كذلك كتاب شمولي تنطبق عليه صفة الفكر أكثر مما تنطبق عليه سمة الأدب وحده.

والحقيقة أن المستشرق جنثالث بالنثيا قد أدى للفكر الإسلامي في الأندلس هدية جليلة، ونحن قد نختلف مع المستشرق الجليل في بعض الأفكار مثلما نختلف مع الأستاذ ريبيرا في تعليل بعض القضايا، ولكنه خلاف لا ينبع من عصبية أو حكم مسبق من ناحيتهما أو من ناحيتنا.

يبقى بعد ذلك من بني كوديرا المستشرق جارسيا جومس المولود سنة ١٩٠٥، أي قبل وفاة شيخ المستشرقين كوديرا باثني عشر عاماً، ولذلك فهو وإن كان تلميذاً لمدرسة كوديرا إلا أنه تلميذ مباشر للأستاذ خليان ريبيرا، ومثلما فعل زملاؤه في خدمة التراث الإسلامي في الأندلس والتعريف به وترجمته إلى الأسبانية، فقد فعل جومس الصنيع ذاته، وهذه أهم مؤلفاته: قصائد مختارة من الشعر الأندلسي ١٩٤٠، تعليقات على القصيدة المقصورة للقرطاجني ١٩٣٣، ترجمة كتاب الأخلاق والسير لابن حزم القرطبي مدريد ١٩٥٣، تحقيق ونشر كتاب رايات المبرزين وشارات المميزين لابن سعيد مع ترجمة أسبانية مدريد ١٩٤٢، نشر وترجمة رسالة في فضل الأندلس للشقندي مدريد ١٩٣٣.

إننا نستطيع أن نضيف إلى تلك ا موعة من المستشرقين الأسبان المنصفين للثقافة الإسلامية في الأندلس مسشرقاً آخر معاصراً يرى في أسبانيا الإسلامية وأسبانيا المعاصرة ما قد رآه كل من كوديرا وجايا نجوس من قبل، إنه المستشرق اميريكو كاسترو Americo Castro الذي توفي منذ سنوات قليلة وصاحب الكتاب النفيس: حقيقة أسبانيا التاريخية La Realidad Historica de Espana.

إن كاسترو يدير محاور كتابه في هذا الاتجاه - أي حقيقة أسبانيا - وما دام الرجل منصفاً فإننا نتوقع منه القول الصادق والحكم العدل، ومن ثم فهو يقرر أن الأندلسيين المسلمين هم الذين خلقوا أول شعور قومي في أسبانيا، ولولاهم لما أصبح لأسبانيا أي تميز يعلي من شأ ا ويسلكها بين الأمم، ليس في تاريخها الوسيط وحسب، وإنما ينسحب ذلك على تاريخها الحديث أيضاً.

إن كاسترو حين سطر أفكاره هذه في كتابه "حقيقة أسبانيا التاريخية" كان يرد على مستشرق معاصر هرم لا يزال على قيد الحياة إبان كتابة هذه السطور متجاوزا التسعين من عمره اسمه كلوديو سانشيز البرنس Claudio Sanchez Albornoz - ألف كتاباً عن أسبانيا الإسلامية جعل عنوانه Fuentes de la Histora Hispano - Musulmana يهمل فيه شأن العرب والمسلمين ويلغي القرون الثمانية العظيمة بجرة قلم، ويقرر في عصبية وتشنج أن أسبانيا تقتصر أصولها على العناصر الرومانية القوطية اللاتينية الكاثوليكية.

إن المستشرقين الأسبان من الكثرة بمكان، وإن غير الأسبان الذين كتبوا عن الإسلام في الأندلس كثيرون، والكتابة عنهم أجمعين أمر لا يتسع له هذا ا ال، غير أننا لا نستطيع - قبل أن ننتقل إلى القسم الثاني من هذا البحث - أن نغفل ذكر ليفي بروفنسال Levy Provincal الذي استطاع أن يخفي مشاعره بمكر وذكاء.

إن ليفي بروفنسال يهودي من مواليد الجزائر، ومن ثم فهم أقرب ما يكون إلى بعض العلماء العرب الذين تشربوا أساليب التفكير الاستشراقي وتورطوا في كثير مما كتبوه في الإساءة إلى الإسلام والنفور من مجتمع المسلمين، ولعل اللمعان الذي أصابوه في مجتمعا م قد تحقق لهم عن هذا الطريق.

ومهما كان الأمر في شأن بروفنسال من تأييد لثورة الجزائر في سنوا ا الأولى والسنوات الأخيرة من حياته التي انتهت سنة ١٩٥٧، فإنه يعد امتداد لدوزي وتلميذا له، واستمرار لنمط تفكيره.

لقد ألف بروفنسال عدداً من الكتب عن أسبانيا الإسلامية، وحقق ونشر عدداً آخر غير قليل من كتب التراث الإسلامي الأندلسي، فأما أشهر مؤلفاته فهي: تاريخ أسبانيا الإسلامية Historie de l'Espagne Musulmane باريس ١٩٥١، وأسبانيا الإسلامية في القرن العاشر الميلادي L'Espagne Musulmane au Xe Siecle باريس ١٩٣٢، وشبه جزيرة أيبريا La Peninsule Iberique ١٩٣٨، وحضارة العرب في أسبانيا La Civilisation Arabe en Espagne باريس ١٩٣٢.

وأما الكتب التي نشرها فهي البيان المغرب لابن عذارى، نشر الجزء الثالث منه سنة ١٩٣٠، ثم أعاد نشر الجزأين الأول والثاني وكان دوزي قد قام بنشرهما، والروض المعطار للحميري مع ترجمة فرنسية: لايدن ١٩٣٦، جمهورة أنساب العرب لابن حزم القاهرة ١٩٤٨، وأعمال الأعلام للسان الدين بن الخطيب الرباط ١٩٣٤، تاريخ قضاة الأندلس للبناهي القاهرة ١٩٤٨.

ومن الحقائق المعروفة أن بروفنسال كان يستعين بتلاميذه العرب في تحقيق هذه المخطوطات التي كان يحصل عليها بوسائل بعيدة عن نزاهة العلماء.

نماذج من أخطاء بعض المستشرقين:

إن أخطاء المستشرقين كثيرة وجسيمة حيال الحضارة الإسلامية في الأندلس وجنوب أوروبا، وإن استقصاءها لمما لا يتسع له ا ال هنا، لأنه يحتاج إلى عدد من ا لمدات، ولكننا سوف نعرض لنماذج من أخطائهم راعينا أن تكون متنوعة الموضوعات بين تاريخ وحضارة وفكر وعقيدة وإعلام وأدب، وها نحن نقدم هذه النماذج التي تتصل بسكان الأندلس، وتشويه تاريخ دولة المرابطين، واختلاق الأخبار وتزييف الوثايق، وتحريف الحقائق، وإنكار وجود بعض الشخصيات الإسلامية البارزة، والإساءة إلى كبار أئمة المسلمين ومفكريهم، والإغارة على بعض أنواع الأدب العربي ونسبته إلى قومهم.

أخطاء حول سكان الأندلس:

حين يتحدث ليفي بروفنسال عن سكان الأندلس في العصر الإسلامي تبدو أفكاره ظاهرة الاضطراب يناقض بعضها بعضاً، فهو يقسم هؤلاء السكان إلى أربع فئات أو أجناس هم العرب، والبربر وأهل البلاد الذين دانوا بالإسلام واليهود الذين أسلموا، وقد استقى بروفنسال معلوماته هذه، أو بالأحرى تقسيماته للسكان من كتاب لمؤلف أندلسي يجهل اسمه(٥) ثم يعود مرة أخرى فيقسمهم تقسيماً آخر هم أبناء الأسبان الذين دخلوا في طاعة المسلمين صلحاً وأسلموا، وأبناء الأسبان الذين دخلوا في طاعة المسلمين عنوة فأصبحوا بحكم الفتح أسرى ثم أسلموا، وأبناء المستعمرين الذين أسلموا بعد الفتح، وأبناء أسرى النصارى الذين أتت م الفتوح والغزوات ثم دانوا بالإسلام. ويؤكد بروفنسال أن هذا التقسيم الأخير هو الصحيح وأنه أكثر مطابقة للواقع مع وجهة نظره(٦).

وعلى الرغم من أن ليفي بروفنسال يعتبر من كبار المستشرقين الذين توفروا على الدراسات الأندلسية فإنه كثيراً ما يروط نفسه في أخطاء كان في غنى عنها لو تحرى الدقة والتزم جانب الأمانة التاريخية، ذلك أنه في تقسيمه الأول أسقط النصارى الذين ظلوا على دينهم وكانوا يشكلون نسبة كبرى من السكان، كما أسقط اليهود الذين ظلوا على دينهم، فإن قلة منهم هي التي أسلمت. وتمتع الفريقان من أسلم منهم ومن بقى على دينه، بحرية الفكر والعقيدة، وتولوا المناصب الكبرى التي منها الوزارة، وفي تقسيمه الثاني نسى بروفنسال تماماً العرب والبربر وأسقطهم من جملة السكان الأندلسيين.

ويتطوع الأستاذ بروفنسال فيقسم الأندلسيين الذين أسلموا إلى فريقين، فريق دخل في طاعة المسلمين صلحاً، وفريق دخل في طاعة المسلمين عنوة، ثم قرر إن المسلمين فرقوا في المعاملة بين من أسلم صلحاً ومن أسلم عنوة، وهو حكم مغاير للحقيقة كل المغايرة.

لقد تنبه إلى هذا الخطأ المؤرخ الجليل الأستاذ الدكتور حسين مؤنس حين ذكر أن مسلمي الأندلس لم يستطيعوا تمييز أرض فتحت صلحاً من أرض فتحت عنوة في الأندلس، فإن كل من أسلم من الأندلسيين تمتع بكل الحقوق التي يتمتع ا المسلم الفاتح، وأما الذين لم يسلموا فقد اعتبروا أهل ذمة وطبقت عليهم الأحكام الإسلامية تبعاً لنصوص الشريعة ولقوا من السماحة والعدالة في المعاملة ما قد تعارفت عليه أحكام الشريعة السمحة في هذا السبيل(٧).

ثمة خطأ آخر وقع فيه المستشرق ليفي بروفنسال حين ذكر أن العرب كانوا يشكلون أرستقراطية خاصة في الأندلس، والحقيقة أن إيراد الخبر على هذا النحو يشكل خطأ فادحاً، فلم يكن العرب طبقاً لما ذهب إليه بروفنسال يشكلون أرستقراطية في الأندلس على الرغم من أن الأمير كان منهم، بل إن الأمر على العكس من ذلك تماماً، فإن الموالى هم الذين كانوا يشكلون الأرستقراطية الحقيقية، وظلوا كذلك حتى آخر الخلافة الأموية، أي ما يزيد على ثلاثة قرون.

لو أن بروفنسال كلف نفسه الاطلاع على تاريخ ابن القوطية لكان له رأي آخر فيما اخترعه من ارستقراطية عربية في الأندلس، فالأخبار في ذلك كثيرة منها على سبيل المثال خبر الصميل بن حاتم - أحد أقوى الرؤساء العرب وقاد م - حين ذهب إلى أرطباس كبير عجم الأندلس في رفقة عشرة من رؤساء عرب الأندلس ليطلبوا إليه أن يمنحهم شيئاً من الأرض، فوهبهم مائة ضيعة بحيث صار لكل واحد منهم عشر ضياع. ومنها أيضاً خبر ميمون العابد الذي ذهب إلى أرطباس يطلب إليه أن يعطيه ضيعة يستغلها ويؤدى إليه الحق عنها، فوهبه أرطباس ضيعة وأبى أن يشاركه في غلتها، ودعا بوكيل له وقال له: ادفع إليه - يعنى إلى ميمون - ا شر الذي على وادي شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد، وادفع إليه القلعة بجيان، وهي المعروفة بقلعة حزم، فملكها(٨).

لم يكن العرب إذن يشكلون طبقة ارستقراطية في الأندلس، ولم يكونوا ذوى استعلاء على الناس وترفع عنهم، وإنما كانوا يعيشون بكدهم وكفاحهم، شأ م في ذلك شأن الآخرين، ولعل الخطأ الذي وقع فيه ليفي بروفنسال مرده إلى استنتاج غير سليم، ذلك أن العرب في المشرق كانوا يشكلون مجتمعات أرستقراطية في البلاد التي فتوحها، فظن بروفنسال أن الأمر لا يعدو أن يكون كذلك في الأندلس فكان هذا الخطأ الذي تردى فيه غير منتبه إلى أن القياس هنا غير جائز، وهو إن جاز في العلوم الشرعية والنظريات الرياضية فإنه لا يجوز في الأحداث التاريخية.

ومن العجيب أن ليفي بروفنسال لم يكن وحده الذي ذهب هذا المذهب الظالم في الحكم على الجماعات العربية في الأندلس وإنما شاركه في ذلك عدد من المستشرقين وزادوا على ذلك فوصفوا العرب بأ م كانوا غاصبين مستبدين وفي مقدمة هؤلاء المستشرقان المتعصبان ايزيدورودى لاس كاخيجاس وفرانسيسكو خافيير سيمونيت.

خطأ آخر تاريخي يقع فيه ليفي بروفنسال في معرض خبر يسوقه عند حديثه عن فتح الأندلس، فيقرر أن العرب الفاتحين كانوا يكرهون انتشار الإسلام، لأن انتشاره يضر ببيت المال[٩]، والأمر هنا يبدو غريباً كل الغرابة، ففي الوقت الذي يذهب فيه أكثر المستشرقين خطأ إلى أن العرب كانوا ينشرون الإسلام بالسيف، يذهب ليفي بروفنسال إلى النقيض ويرى أ م يكرهون انتشار الإسلام لكى تمتلئ الخزانة بالأموال بسبب فرض الجزية على الذين لم يسلموا.

والحقيقة أن الفريقين كليهما على خطأ فقد أرسل الله محمداً هادياً ولم يرسله جابياً، والإسلام ينتشر بأصوله ومبادئه واقتناع الناس ا جميعاً.

- دوزي يشوه تاريخ المرابطين:

عمد المستشرق رينهارت دوزي فيما عمد إليه من تشويه الوجوه الإسلامية إلى الحملة على المرابطين وأميرهم يوسف بن تاشفين.

إن دوزي لم يجرء على التطاول على الملك العظيم يوسف بن تاشفين مؤسس دولة المرابطين وموحد الأندلس بعد أن حرر أرضه من الغزاة الفرنجة وخلص الناس من تحكم ملوك الطوائف وفسادهم، ولكنه - أي دوزي - تصيد عبارات أوردها

عبد الواحد المراكشي المتوفي سنة ٦١٨ هـ، عندما تحدث عن المرابطين في كتابه "المعجب" الذي نشره دوزي نفسه في أوائل العقد التاسع من القرن التاسع عشر.

يقول المراكشي: اختلت حال أمير المسلمين بعد الخمسمائة اختلالاً شديداً فظهرت في بلاده مناكر كثيرة وذلك لاستيلاء أكابر المرابطين على البلاد ودعواهم الاستبداد ... واستولى النساء على الأحوال وأسندت إليهم الأمور ... وأمير المسلمين في ذلك كله يتزيد تغافله ويقوي ضعفه وقنع باسم إمرة المسلمين وما يرفع إليه من الخراج وعكف على العبادة والتبتل، فاختل عليه لذلك كثير من بلاد الأندلس وكادت تعود إلى حالها الأولى.

يلتقط دوزي هذه العبارات التي أملاها عبد الواحد المراكشي - إذ من المعروف أنه أملى كتابه من ذاكرته - في شأن على بن يوسف بن تاشفين فيجسمها وينفث فيها سمومه ويسم دولة المرابطين كلها بالبربرية والتخلف، ويصف السلطان عل بن يوسف بـ "الرجل التافه" ويتباكى على الشعر العربي في العصر المرابطي فيقول إنه انتقل من القوة وخلو البال والخفة واللهو إلى الجبن والجفاف والحزن والتدين[١٠].

هكذا تكون الخفة واللهو من وجهة نظر المستشرق الكبير صفتين تدفعان الشعر إلى مرتبة القوة وبالتالي إلى تمجيد عصر ملوك الطوائف، وتكون صفتا الحزن والتدين ظاهرتين ويان بالشعر إلى مرتبة الضعف وبالتالي إلى التشهير بالمرابطين والحملة عليهم والنيل من مروء م.

الواقع أن الأمر مختلف عن ذلك كل الاختلاف فلقد مجد دوزي ملوك الطوائف بسبب كو م من واقع ضعفهم السياسي ومحاربة بعضهم بعضاً والاستعانة بالفرنجة في هذه الحروب قد زلزلوا الأرض زلزالاً تحت أقدام الأمة الإسلامية في الأندلس، ويحمل دوزي في الوقت نفسه على المرابطين لأ م وحدوا صفوف المسلمين ورأبوا صدعهم وهزموا أعداءهم وخلصوا المسلمين من هؤلاء الملوك الضعفاء.

ليس المنطق وحده هو الذي يقرر ذلك ولا الاستقراء ال يه للتاريخ فقط هو الذي يؤكد هذه الحقيقة، ولكن عدداً من المستشرقين الأسبان هم الذين تولوا الرد على دوزي فنقضوا دعواه وسفهوا أفكاره.

يقول المستشرق الأسباني جرسيا جومس في وصف ملوك الطوائف مناقضاً دوزي: "بين ناري النصارى في الشمال والبربر في الجنوب، وقف ملوك الطوائف وقد وهن أمرهم، وأضعفهم الترف والبذخ، لا يكاد سلطان أحدهم يتخطى حدود بلده، فكانت دويلا م أشبه بجمهوريات إيطاليا في ثياب شرقية وسادت عصرهم كله روح البذخ المسرف والإجرام السافر من المطامع وال وات ومن الخناجر والسموم"[١١].

أما المستشرق آنخل بالنثيا فيقرر أن انتثار عقد الأندلس وتفرق أمره في دول الطوائف كان في ذاته سبب ضياع الأندلس، لأن هذه الدويلات الصغيرة كانت على حال من الضعف لم تستطع معها أن تثبت لهجمات النصارى الذين وحدودا قواهم أمام المسلمين الذين لم تتوقف الخصومات بينهم أبداً، بل لقد أصبح الفونسو السادس بعد استيلائه على طليطلة سنة ٤٧٨ هـ في مركز مكن له من أن يعين بعض ملوك الطوائف على بعض، ويتدخل في شئون مملكة بلنسية، وعظمت قوته وزاد خطره على المسلمين حتى خافه المعتمد ودخل في ولائه وزوجه إحدى بناته (كذا).

هنا بدأ الفقهاء - وقد رأوا الإسلام ينحسر مده ويتقلص ظله - يتجهون إلى أفريقية لاستصراخ يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين، فشد الرحال إليه - على الرغم من معارضة الملوك - وفد يضم قضاة بطليموس وغرناطة والوزير أباب بكر بن زيدون ولد الشاعر الكبير أبي الوليد - فلبى السلطان المرابطى دعو م، واستجاب لاستصراخهم، وعبر إلى الأندلس ثلاث مرات، وحقق انتصارات كبيرة على الفونسو والجيوش المتحالفة معه، ووحد الأرض والشعب، وحين تبين للفقهاء المسلمين أن آفة الأندلس هي ملوكه لتفرق كلمتهم وعجزهم عن صد الجيوش النصرانية، أصدروا فتوى بعزل ملوك الطوائف[١٢] فدخل الأندلس كله مرحلة جديدة من القوة تحت حكم يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين وصارت المملكة الإسلامية تشمل الأندلس جميعه ومساحة كبرى من شمالي أفريقية.

هذه آراء مستشرقين كبيرين في الرد على دوزي ونقض آرائه، ولكن يبقى بعد ذلك وصف دوزي يوسف بن تاشفين "بالرجل التافه" فهل كان يوسف بن

تاشفين رجلاً تافهاً فعلاً، وهل يليق برجل يدعى العلم وينتسب إلى طبقة المستشرقين أن يكون الشتم والسب إحدى وسائله لكتابة التاريخ.

وهل يكون تافهاً من يستنجد به ملوك الطوائف اللاهون المتخاذلون فيلبي دعو م، ويزحف بجنوده من مراكشي إلى الأندلس ويكتسحها ويهزم جيوش النصارى في موقعة بعد موقعة، ثم يجهز عليهم في وقعة الزلاقة المشهورة سنة ٤٧٩ التي كان أحد فرسا ا الملك الشاعر المعتمد بن عباد.

وهل يكون تافهاً من يسارع إلى مبايعته ثلاثة عشر ملكاً ويسلمون عليه بأمير المسلمين وكان يلقب قبل ذلك فقط بالأمير.

عاد يوسف بن تاشفين إلى مراكش وبقى على اتصال بالأندلس، ثم لم يلبث أن سير الجيوش إليه ودخل غرناطة في السنة نفسها وفيها آخر الصنهاجين عبد الله بن بلكين.

لقد تم لابن تاشفين اكتساح مدن الأندلس وملك الجزيرة كلها، فشمل ملكه المغربين الأقصى والأوسط وجزيرة الأندلس، فهل مثل هذا الملك العظيم يكون "رجلاً تافهاً" حسبما وصفه دوزي.

إن دوزي لم ينل من يوسف بن تاشفين، وإنما نال من نفسه، وأما المؤرخون الصادقون فقد وصفوا ابن تاشفين بقولهم: كان حازماً ضابطاً للنفس ماضي العزيمة أسمر اللون رقيق الصوت.

ولعل الذي جعل دوزي يفقد توازنه فيقع فيما تردى فيه من خطيئة هو ما كتبه يوسف بن تاشفين على ديناره: كان أحد الوجهين مكتوباً عليه "لا إله إلا الله محمد رسول الله" و "ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين" كان دوزي ملحداً مخادعاً للإسلام والمسلمين، فلم يطلق أن يقرأ شعارات أمير المسلمين المكتوبة على ديناره، وتمخض غضبه عن تلك السقطة الكبيرة.

وأما بالنسبة لا امات دوزي عصر المرابطين بالتخلف الفكري والتأخر الأدبي فإن المستشرق بالنثيا يستعير آراء استاذه خليان ريبيرا في الرد على دوزي، يقول ريبيرا من مقال طويل كتبه عن ابن قزمان الزجال المشهور: استقرت في عقول الناس عن العصر المرابطي صورة من نسج الخيال، لا تمت للواقع بصلة، لشعب متعصب عدو للفلسفة، منصرف إلى اضطهاد الناس، فلقد كان شعر ابن قزمان يحمل

إلينا نسيماً جديداً، فهو غريب في روحه، ينقل إلينا نفحات من أجواء ا تمع العليا منها والدنيا، هذا ا تمع الذي كان مدركاً لقيمته فخوراً بثقافته الأدبية المهذبة، ويمضى المستشرق ريبيرا قائلاً: وعظماء من هذا الطراز من المفكرين والشعراء وأهل الأدب ورجال العلم، على الرغم من أن الشعب ترك قيادة السياسي والدفاع عن أرضه إلى الأفارقة المرابطين. ولما كان الأندلسيون هم الشعب الأوروبي الوحيد الذي ازدهرت عنده الفنون بشتى صنوفها والآداب والفلسفة وغيرها ازدهاراً عظيماً، فقد أصبحوا المثل الذي يحتذي، وسوق ثمرات الفكر الذي إليه يقصد طالبوا المعرفة، وحينما ضت أوروبا ضتها الفلسفية والعلمية والأدبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي كان الأندلسيون من أكبر شعوب أوربا أثراً في الفلسفة والفلك والطب والقصص وشعر الملاحم وما إلى ذلك(١٢).

ثم يعود جنثالث بالنثيا فيعقب على كلام أستاذه ويقرر أن فنوناً أدبية كبرى وصلت إلى أرفع درجات تطورها خلال عصر المرابطين - تماماً على النقيض مما ذهب إله دوزي - ففي ميدان النقد الأدبي ظهر الفتح بن خاقان وابن بسام، وفي التاريخ ظهرت مؤلفات ابن بشكوال والضبي، ومن كتاب التراجم ابن خير، وفي الجغرافية أبو حامد الغرناطى والإدريسي، وفي الفلسفة ابن باجه، وبرع في الرياضيات ابن مسعود وابن سهل الضرير وجبر بن أفلح الإشبيلي، وفي الطب نبغ أبو الصلت الداني وابن باجه ومعاونه سفيان الأندلسي، كما بدأ نجم بعض بني زهر يلتمع فظهر أبو مروان وأبو العلاء ابنا زهر. وفي علوم الفقه ظهر ابن أبي الخصال والقاضي عياض بن موسى، وفي الحديث ظهر الرشاطي والقاضي عياض، وفي النحو ابن الباذش وفي علوم الدين أبو بكر بن العربي.

إننا نقرر أن ذكر هذه الأسماء مجردة عن إنجازا ا العلمية والفكرية وتأليفها الوفيرة النفسية ليعطى الصورة الثقافية الحقيقية لعصر المرابطين، فإذا عرفنا ما قدم كل فرد من هؤلاء الأعلام من زاد عقلي لأمته وما أنتج من حصاد علمي للإنسانية أدركنا أن عصر المرابطين لم يكن بالصورة المشوهة بل المختلفة التي صورها المستشرق دوزي.

ونحن من جانبنا نستطيع أن نضيف إلى الشعراء الذين ذكرهم بالنثيا ابن حمديس الصقلي الذي كان من شعراء المعتمد بن عباد، ورافقه إلى منفاه في أغمات

ثم صار واحداً من شعراء المرابطين، وابن عبدون الذي كان شاعراً لبني الأفطس ثم التحق بالمرابطين، وأبا بكر عبد العزيز بن القبطورنة كاتب بني الأفطس وشاعرهم ثم صار كاتباً ليوسف بن تاشفين، وأبا محمد عبد الله بن سارة الشنتريني. ولقد حفل عصر المرابطين بالإضافة إلى هؤلاء جميعاً بأشهر شعراء الأندلس في وصف الطبيعة وهو ابن خفاجة وابن أخته ابن الزقاق، ولا بأس أيضاً من ذكر أبي الصلت أمية بن عبد العزيز برغم كثرة أسفاره إلى المشرق.

ومن المؤرخين نستطيع أن نضيف أبا بكر يحيى بن محمد المشهور بابن الصيرفي صاحب كتاب "أخبار لمتونة" وكان كاتباً لأبي حامد بن تاشفين، والمؤرخ ليسع بن عيسى بن حزم الغافقي صاحب كتابي "فضائل أهل المغرب" وكتاب "المغرب في محاسن المغرب" وقد ألف كتابه الأخير حين زار مصر سنة ٥٦٠ هـ وأهداه إلى صلاح الدين الأيوبي، ومنهم أيضاً أي من مؤرخي عصر المرابطين أبو عامر محمد بن يحيى بن ينق صاحب "كتاب في ملوك الأندلس والأعيان والشعراء ا".

ومن أصحاب التأليف في طبقات الرجال نذكر أحمد بن عبد الرحمن بن الصقر الأنصاري الخزرجي صاحب كتاب "أنوار الأفكار فيمن دخل جزيرة الأندلس من الزهاد والأبرار".

ومن رجال الحديث نذكر الإمام أبا علي بن سكره الصدفي وأصحابه وتلاميذه الذين كانوا يمثلون أكبر تجمع لرجال الحديث في العالم الإسلامي كله. ومن العلماء المحدثين الذين ألفوا في علوم الحديث أبو الحسن رزين بن معاوية بن عمار العبدري وقد ألف عدداً من الكتب منها: "تجريد الصحاح الستة" و "أخبار مكة والمدينة وفضلهما" و "كتاب في جمع ما يتضمنه كتاب مسلم والبخاري والموطأ والسنن والنسائي والترمذي". ومنهم أيضاً أبو بكر محمد بن خلف بن سليمان المعروف بابن فتحون الأوريولي صاحب "الذيل" على كتاب الاستيعاب، و "أوهام كتاب الصحابة". وأبو العباس أحمد بن معد بن عيسى التجيبي المعروف بابن الإقليشي صاحب كتاب "النجم من كلام سيد العرب والعجم".

ومن كبار المفسرين ومشهوريهم نذكر عبد الحق غالب بن عطية، وأما كبار فقهاء المسلمين فكانوا من الكثرة بحيث لا يتسع ا ال لذكر أسمائهم، وفي ميدان

الفلسفة نذكر ابن السيد البطليوسي النحوي الفيلسوف صاحب "كتاب الحدائق" وفي التصوف يبرز اسم أبي العباس بن العريف الصنهاجي وكتابه "محاسن ا الس".

كما حفل عصر المرابطين بعدد من كبار علماء الرياضة والفلك، في مقدمتهم ابن مسعود الإشبيلي، وجابر بن أفلح الإشبيلي، وابن سهل الضرير الغرناطى، وأبو اسحاق نور الدين البطروجي الذي ابتدع نظرية جديدة في علم النجوم، وقد عرفه العلماء الأوروبيون باسم Alpertragio.

لم يكن عصر المرابطين إذن عصر تخلف وجمود حسبما ذهب دوزي وإنما كان - على قصره - عصر ازدهار في مختلف ميادين الآداب والفلسفة والعلوم والرياضيات.

- اختلاق الأخبار وتزييف الوثائق والحقائق:

ذهب كثير من المستشرقين المعنيين بتاريخ المسلمين في الأندلس إلى اختراع الأخبار للإساءة إلى أعلام المسلمين من قادة وفاتحين وعلماء، وتمادوا في ذلك إلى المدى الذي جعلهم يهاجمون كل ما يتصل بالإسلام والمسلمين.

تجمع كتب التاريخ على أن القائد الفاتح موسى بن نصير ومساعده القائد طارق بن زياد لم يعمدا في فتوحا ما إلى ما يتنافى مع أخلاقيات الحروب، فمتى استسلمت مدينة ما، كان الأمان بكل معانيه ومبادئه يطبق عليها، فإذا ما قاومت عمد القائد الفاتح إلى الوسائل الحربية المشروعة حتى ينال النصر، ومن المعروف أن المدن والحصون كانت تتهاوى تحت سنابك الخيول الإسلامية في سرعة مذهلة باستثناء بعض البلدان التي قاومت ففتحت بحد السيف، وحتى تلك التي فتحت بحد السيف كانت لا تلبث أن تعامل طبقاً للأخلاقيات الإسلامية.

غير أن عدداً من المستشرقين يعمدون إلى اختلاق أحداث بعينها للإساءة إلى هذا أو ذاك من قواد المسلمين دون أن يذكروا مصدراً واحداً اعتمدوا عليه فيما أوردوا من أخبار.

إن المستشرق ايزيدورو الباجى Isdoro Pacense يذهب إلى أن موسى بن نصير لم يفتح سرقسطة إلا بحد السيف، ولم يذكر مصدره في ذلك، ثم يمضى قائلاً: فأنزل بأهلها من الويلات شيئاً كثيراً، ذبحهم بالسيف وأشعل النار في البلد، وقتل الشبان والأطفال والرضع بالحراب، ونشر الخراب والجوع في المنطقة كلها[١٤].

ليس ثمة شك في أن هذا الخبر مكذوب من أساسه، ذلك أن المسلمين في فتوحا م لم يعرف عنهم أن عمدوا إلى هذا السلوك، وهم ملتزمون بأحكام إسلامية ثابتة حدد ا الأحكام وشرحها أبو بكر في رسالة إلى يزيد بن أبي سفيان وطبقها المسلمون في جميع فتوحا م، ومن الناحية العلمية لم يشر مرجع عربي واحد، أو أجنبي فيما نعلم، إلى هذا الذي ذكره ايزيدورو، وقد كان المؤرخون المسلمون يلتزمون الأمانة في كل ما أوروده من أخبار وكل ما سجلوه من أحداث.

وعلى النهج نفسه من اختلاق الأخبار وا ام موسى بن نصير بما لم يصدر عنه يمضى كل من المستشرقين خوسيه كوندي ولويس فياردو فيما كتبناه عن "تاريخ العرب في أسبانيا" فيذهبان إلى أن موسى بن نصير قد أنزل بنواحي قطلونية ونبرة وأرغون اساءات شديدة لأن أهلها قاوموه مقاومة شديدة، ولم يشر أي من المستشرقين إلى المصدر الذي استقى منه أخباره الأمر الذي جعل مستشرقاً كبيراً هو كوديرا يكذ ما ويشك في الخبر ويعتبره مبالغة غير محمودة.

لم تكتف الفئة الحاقدة من مستشرقى أسبانيا على اختراع الأخبار لتزييف التاريخ وتشويه مواقف المسلمين، بل تمادوا في حقدهم إلى المدى الذي جعلهم يختلقون وثائق ثم يجعلو ا مصدراً لما يكتبون، وقد يعتمدون على نصوص اختلقها غيرهم فيسارعون إلى تصيدها وجعلها مصدراً لهم على الرغم مما يعرفون من حقيقتها.

لقد اختلقوا وثيقة ونسبوها إلى عبد الرحمن الداخل وهي كتاب أمان لأهل قشتالة، وهذه الوثيقة واضحة التزييف من واقع محتويا ا، ومن طبيعة الظرف الذي كتب فيه، هذا فضلاً عن أن عبد الرحمن الداخل لم يكن الرجل الهين بحيث تجمع المصادر التاريخية العربية الموثوق ا على أن مل خبراً من أخباره فضلاً عن وثيقة صدرت عنه وعهد تعهد به.

إن الذي أورد هذه الوثيقة هو أشد المستشرقين الأسبان حملة على العرب وأكثرهم كراهية للإسلام والمسملين، إنه فرانسسكوا سميونيت، وأما الوثيقة فتقول[١٥]:

"بسم الله الرحمن الرحيم، كتاب أمان الملك المعظم عبد الرحمن للبطارقة والرهبان والأعيان والنصارى الأندلسيين أهل قشتالة ومن تبعهم من سائر البلدان،

كتاب أمان وسلام، وشهد على نفسه أن عهده لا ينسخ ما أقاموا على تأدية عشرة آلاف أوقية من الذهب، وعشرة آلاف رطل من الفضة، وعشرة آلاف رأس من خيار الخيل ومثلها من البغال مع ألف درع وألف بيضة ومثلها من الرماح في كل عام إلى خمس سنين، كتب بمدينة قرطبة ثلاثة من صفر عام اثنين وأربعين ومائة".

هذه الوثيقة واضحة الزيف من أول جملة فيها فما كان صقر قريش يلقب بالملك وما كان ليرضى بذلك.

ويشكل أهل الذمة ومعاملة المسلمين لهم موضوعاً هاماً عند المستشرقين الأسبان وهم يتخذونه سبيلاً إلى الطعن في الإسلام والمسلمين، ويذهبون أيضاً في ذلك إلى الاعتماد على الوثائق المزيفة، ولا يتحرجون من استقاء معلوما م من وثيقة هم يعلمون أ ا موضوعة ومنسوبة إلى سيدنا عمر، نشرها المستشرق بيلان Belin في ا لد الثامن والعشرين من العدد الرابع من ا لة الآسيوية وقد أطلق على هذه الوثيقة المزيفة، "عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه للنصارى" وتلزم هذه الوثيقة النصارى بارتداء ملابس مثل القلنسوة والعمامة وعدم ركوب الخيل وغير ذلك مما لا يتصور صدوره عن الخليفة العادل العاقل العظيم عمر بن الخطاب هذا فضلاً عن أن بعض هذه الملابس - حسبما يذهب الأستاذ الجليل الدكتور حسين مؤنس - لم يكن المسلمون يعرفو ا في أيام سيدنا عمر رضى الله عنه[١٦].

إن هذا النص وما رتبه عليه بعض المستشرقين من إصدار أحكام يبرأ الإسلام منها يدفعنا إلى تصحيح المفاهيم الخاطئة التي أشاعها بعض هؤلاء عن معاملة المسلمين لأهل الذمة في الأندلس.

- عهود القواد الفاتحين وتسامحهم:

كانت معاملة المسلمين لنصارى الأندلس منذ أيام الفتح الأولى تنم عن رقى حضاري غير مسبوق، وتشير إلى الجانب الإنساني الذي غرسته العقيدة الإسلامية في معتنقيها حتى وهم يخوضون غمار الحروب، ولسوف نعرض لنصوص عهود ثلاثة عقدت بين المسلمين الفاتحين وقادة نصارى الأندلس إثر القتال والهزائم التي كانت تلحق م. فأما النص الأول فهو قطعة باقية من عهد موسى بن نصير لأهل ماردة بعد أن فتحها، وهو نص مترجم عن الأسبانية يقول: "... فذهبوا أي أهل ماردة - إليه وقالوا أ م يتركون له كل ما كان لم مات منهم ومن جرح (في القتال بينه

وبينهم) وممتلكات الكنائس وما فيها، وكذلك ما تحويه من الأحجار الكريمة وغيرها من الأشياء الطيبة، وكل ممتلكات رجال الدين، وبعد أن تم التوقيع على ذلك في عهود صحيحة فتحوا له الأبواب وأدخلوه البلد وأسلموه إياها، ولم يمس المسلمون من أقام في البلد من النصارى بأذى، وأما من أراد ترك البلد منهم فتركوه يمضى دون أذى ...[١٧].

إننا هنا نريد أن ننبه إلى أمور ثلاثة، أولها أن هذا النص مأخوذ عن المستشرق باسكوال دي جايانجوس في لغته الأسبانية، وفي تصورنا أن النص في لغته العربية أكثر وضوحاً وإبانة عما هو في صيغته هذه، وثانيهما أن القوم هم الذين تقدموا إلى موسى ـذا العرض؛ أي أنه لم يفرضه عليهم، وثالثهما أنه ورجاله لم يسموا من أقام في البلد من النصارى بأذي، كما لم يتعرضوا لمن أراد الارتحال بضرر، وهنا نود أن ننبه إلى الفارق الكبيرين ما صنعه موسى بن نصير وقادته وجنوده من ترك نصارى الأندلس - إبان الحرب - في سلام دون أذي، وبين ما فعله الأسبان النصارى بالمسلمين حين سقطت الأندلس من أفعال تقشعر لها الأبدان مما هو مدون تفصيلاً في كتبهم فضلاً عن كتبنا.

مثل آخر عن سماحة القائد المسلم المنتصر مع القائد الأندلسي المغرور الماكر، أما القائد المسلم فهو الفاتح العظيم طارق بن زياد، وأما القائد النصراني فهو أحد رجال لذريق على مدينة استجه، لقد كانت معركة استجه من أشد المعارك شراسة في القتال، وقد كثر القتل والجراح في المسلمين، حتى أن المؤرخين يقولون إن المسلمين لم يلقوا بعد ذلك حرباً مثلها، وظلت المدينة ممتنعة وطارق يحاصرها بجنوده، ثم تصادف أن خرج قائدها إلى شاطئ النهر لبعض حاجته وكان طارق قد خرج لمثل ذلك، فاستراب في أمره ووثب عليه في الماء وجاء به إلى مقر عسكره، ولم يلبث القائد الأسير أن اعترف لطارق بأنه أمير المدينة. يقول المقري: فصالحه طارق على ما أحب، وضرب عليه الجزية وخلى سبيله فوفي بما عاهد عليه[١٨].

وبين أيدينا وثيقة ثالثة لم يشك مستشرق واحد في صحتها وإن كانوا قد اختلفوا في فهمها، فترجمها كل مستشرق حسب مدى ما يتقن من العربية، إ ا وثيقة الصلح الذي كتبه عبد العزيز بن موسى بن نصير لتدمير بن غبدوس حين التقى الجيشان وهذا هو نص الكتاب[١٩]:

(بسم الله الرحمن الرحيم، من عبد العزيز إلى تدمير:

إنه نزل على الصلح، وإنه له عهد الله وذمته أن لا ي ع عنه ملكه، ولا أحد من النصارى عن أملاكه، وأ م لا يقتلون ولا يسبون: أولادهم ولا نساؤهم، ولا يكرهون على دينهم، ولا تحترق كنائسهم ما تعبد وما نصح، وإن الذي اشترط عليه أنه صالح على سبع مدائن: أوريوله، وبلنتله، ولقنت، وموله، وبقسرة، وانه، ولورقة، وإنه لا يأوي لنا عدوا، ولا يخون لنا آمناً، ولا يكتم خبراً علمه، وأنه عليه وعلى أصحابه دينار كل سنة وأربعة أمداد قمح، وأربعة أمداد شعير، وأربعة أقساط طلاً، وأربعة أقساط خل، وقسط عسل، وقسط زيت، وعلى العبد نصف ذلك.

كتب في رجب سنة أربع وتسعين من الهجرة.

شهد على ذلك عثمان بن أبي عبدة القرشي وحبيب بن عبيدة الفهري وعبدا لله بن ميسرة الفهمي، وأبو قائم الهذلي).

لقد ظل هذا العهد سارياً لم ينقضه عبد العزيز ولم يتعرض ذمي واحد في تلك المنطقة لأذى في نفسه أو ماله أو دينه.

- تسامح المسلمين كان شمولياً:

فإذا ما انتقلنا من سماحة المسلمين مع المحاربين إلى مواقفهم من عامة الناس وجدنا من أمرهم لفطاً في المعاملة وحفاظاً على العهود وإنصافاً لذوي الحقوق ومساواة في التملك، بل وجدنا المسلمين ينصفون النصارى من إخوا م النصارى.

إن المسلمين لم يتعرضوا لسواد نصارى الأندلس فضلاً عن ساد م بشكل من أشكال الإساءة أو الأذى أو المصادرة حتى إن "أيلونا" زوجة لذريق قد صالحت عن نفسها وأموالها وقت الفتح وباءت بالجزية - حسب رواية المقري - وأقامت على دينها في ظل نعمتها[٢٠].

إن ايلونا هذه هي التي تزوجها عبد العزيز بن موسى فحظيت عنده وتسمت "بأم عاصم" وقيل إنه سكن ا كنيسة في إشبيلية، غير أن الشئ الجدير بالعناية هو أ ا عاشت على النحو الذي ذكره المؤرخون في ظل نعمتها قبل أن يفكر عبدالعزيز في البناء ا.

إن عدداً من المسشرقين وعلى رأسهم فرانسسكو سيمونيت وازدورو ورودي لاس كاخيجاس لا يفتأون ينددون بالحكم الإسلامي في الأندلس بسبب ما

يزعمونه من سياسة الاضطهاد التي اعتمدها المسلمون تجاه نصارى الأندلس، وبسبب "تمييز ظالم" في المعاملة اختلقوه حتى أن سيمونيت قد خطط كتابه الضخم "المستعربون" على هذا الأساس الفاسد.

الحقيقة أن الأمر كان على العكس من ذلك تماماً، فقد كان النصارى يشكلون طبقة من الأغنياء، ولقد أتيح لكثير منهم قدراً من التملك والثراء لم يتح لكثير من أعلام المسلمين وقوادهم وقاد م.

إن ميمونا العابد - وهو واحد من أعلام المسلمين في الأندلس وقد مر خبره - يقصد أرطباس بن غيطشة يطلب منه أن يعطيه ضيعة من ضياعه يزرعها مناصفة معه، ولكن أرطباس - الذي كرمه المسلمون وحفظوا عليه ضياعه - يقول له: لا، والله ما أرضى أن أعطيك ضيعة مناصفة. ثم قال لوكيل له: ادفع إليه ا شر الذي على وادي شوش وما فيه من الغنم والبقر والعبيد، وادفع إليه القلعة بجيان - وهي المعروفة بقلعة حزم - فملكها[٢١]".

لقد كان ميمون في حل من ألا يفعل ذلك، ولكن دينه وخلقه اللذين يفرضان عليه الحفاظ على أموال أهل الذمة والكتاب، فرضاً عليه أن يسلك هذا النهج الكريم الذي جعل أرطباس يقابله بتصرف غاية في النبل والكرم.

على أن أمامنا مثالاً أكثر وضوحاً وبياناً من ذلك مر ذكره أيضاً، إنه مع أرطباس نفسه، والذي يقصد إليه هذه المرة الصميل بن حاتم رأس القيسية في الأندلس والذي ظل ممسكاً بزمامها وتوجيه الحرب والسلام فيها أكثر من خمسة عشر عاما إلى أن أخمل ذكره وأخمد حياته عبد الرحمن الداخل بتوليه أمر الأندلس جميعه.

لقد كان الصميل شخصية فذة فظة، وكان فارساً مظفراً، وجواداً بماله إلى غير اية، وأمياً جاهلياً أكثر منه مستنيراً مسلماً، وهو صاحب الحادثة التي يتداولها كثير من الناس دون أن يعرفوا بطلها، فقد مر على مؤدب يعلم الصبية آيات من القرآن الكريم في قوله تعالى: (وتلك الأيام نداولها بين الناس) فقال الصميل: (نداولها بين العرب) فقال المؤدب: (بين الناس) فقال الصميل: (هكذا نزلت الآية؟) إلى آخر القصة.

حتى هذا الصميل بكل ثقله السياسي ووزنه القبلي وقوته العسكرية، لم يحاول أن يغتصب شيئاً من أملاك أرطباس حين كانت الحاجة تدعوه إلى ذلك، بل ذهب إليه في عشرة من أعوانه الرؤساء وطلب إليه أن يمنحهم بعض الأرض ليزرعوها. جرى ذلك في حوار بديع بين أرطباس والصميل أورده ابن القوطية تفصيلاً[٢٢]، فوهبهم أرطباس مائة ضيعة بواقع عشر ضياع لكل منهم.

إن مثل هذه الأمثلة توضح كيف كان المسلمون والنصارى يباشرون شئو م في غير ما تشاحن أو عسف، ويقضون أمورهم دونما تجاوز أو حيف.

وأما في نطاق نصارى الأندلس أنفسهم فقد ترك لهم المسلمون حريتهم الدينية والقضائية والاجتماعية، وكانوا يفصلون في قضاياهم طبقاً للقانون القوطي القديم المعروف باسم Forum Judicum وبقيت علاقا م بكنائسهم على ما كانت عليه قبل الفتح. إن الذي يقرر هذه الحقائق هو فرانسسكو سيمونيت ألد أعداء الإسلام والمسلمين وصاحب أقذع أسلوب بين الفريق المعروف بانحرافه من المستشرقين الذي يمضى مقرراً أن أمور الجماعات المسيحية الكبيرة في المدن والأرياف كان يقوم على إدار ا رجال من نصارى عجم الأندلس يعرفون بالقمامسة وواحدهم قومس، وهو لقب كان مقصوراً على القوط فلما أزاح العرب القوط صار القماسة من أهل البلاد فيكون الفتح الإسلامي قد رد إليهم اعتبارهم من هذه الناحية[٢٣].

- كفالة حرية الفكر لنصارى الأندلس:

ومن الحقائق التاريخية أن الإسلام بما كفل من حرية الفكر قد أنقذ كثيراً من المسيحيين من الاضطهاد فقد كانت الكنيسة في أسبانيا قبل الفتح الإسلامي تمارس الاستبداد على رعاياها وتستعين بسلطان الملوك لكي تفرض المذهب الكاثوليكي بالقوة، وكان كل من يخالف المذهب الكاثوليكى يوصم بالمروق والخيانة، وكانت شقة الخلاف واسعة بين ا امع الأرثوذكسية والكاثوليكية وكل منهما يكفر الآخر، بل إن الخلافات كانت على أشدها داخل الكنيسة الإسبانية في كثير من القضايا التي يهتم ا المسيحي، مثل مسألة الرؤيا، ومركز كنيسة روما، وقداسة التعميد، والطبيعة والطبيعتين، وكانت مجامع طليطلة المتتابعة تفرض آراءها بالقوة والعنف، فنفر كثير

من الناس منها، ووقعوا تحت هموم الحيرة والشك، فوجد كثير منهم في الإسلام حلاً لمشاكلهم و ابة لشكوكهم[٢٤].

لقد وضع الإسلام حداً للاضطهاد الديني بين المسيحيين أنفسهم في أسبانيا فكفل لهم حرية العقيدة، فصار المسيحي يفصح عن رأيه في شئون دينه غير ملق بالاً للكنيسة أو لرجال الدين الذين لم يستطيعوا في ظل الحكم الإسلامي تطبيق ما كانوا يطبقونه قبل الفتح على مخالفيهم من أذى واضطهاد وسجن وتشريد وعقاب ويصل إلى حد القتل، وكل الذي استطاعوا فعله هو ا ادلة والحوار، وهو موقف الإسلام في المسائل الخلافية حيث لا مكن للانتقام ولا سبيل إلى الأذى، ولكن جدال بالتي هي أحسن في سياج من أدب المحاجة ونطاق من سماحة القول وكانت الدولة الإسلامية الأندلسية حين تحمى حرية الاعتقاد بين أصحاب المذاهب والآراء المسيحية المتخالفة، لا تنصر فريقاً على فريق، وإنما تقف من هؤلاء وأولئك موقف الحياد الكامل.

بل لقد ذهب حكام المسلمين - وخصوصاً أمراء بني أمية - في التسامح بل التساهل والتهاون مذهباً بعيداً إلى المدى الذي جعل راهباً مثل البرو القرطبى يحض بعض النصارى على التحرش بالعقيدة الإسلامية والطعن في القرآن والتعريض بالرسول صلى الله عليه وسلم، وكان ألبرو القرطبى هذا راهباً شديد التعصب، زاد من عصبيته أن رأي أبناء النصارى يقبلون على اللغة العربية دراسة واستيعاباً واتقاناً وهم في الوقت نفسه يعزفون عن القراءة باللاتينية ومن ثم يهملون قراءة الكتب المقدسة لديهم، فعمد إلى هذا المركب الخشن بتشجيع قومه على الطعن في الإسلام ورسوله وكتابه. ولم يكن الراهب البرو أو غيره ليقدم على هذه الفعلة الحمقاء لو لم يكن موقف حكام المسلمين كما قدمنا.

ولم يكن المسلمون يعتدوكن على الكنائس أو يوقعون أذى برهبا ا وذلك من منطلق الأساس الديني الإسلامي.

وفي هذا الموقف يشذ المستشرق الأسباني المتعصب، سيمونيت عما درج عليه من اختلاق الا امات ويقرر أن المسلمين لم يسموا الكنائس بأي ضرر، ويذكر أن كثيراً من الأساقفة تركوا اسقفيا م وهربوا أمام الجيوش الإسلامية ظناً منهم أن المسلمين سيفتكون م، ولجأوا إلى بلاد الشمال، وقد عاد الكثيرون منهم إلى كنائسهم بعد

أن رأوا أن المسلمين لا يعتدون على الكنائس أو رجال الدين وإ م أبقوا على كل المنشآت الدينية من كنائس وأديرة وبيع[٢٥].

لقد ظل نصارى الأندلس آمنين على شعائرهم وعقائدهم طالما كانوا يعيشون في ظل الحكم الإسلامي، فلما انحسر الحكم الإسلامي عن بعض البلاد ووقعوا تحت حكم الملوك النصارى، عادت إليهم متاعبهم، ولقوا من الاضطهاد ما لقوا، ونشب صراع كبير اشترك فيه أنصار الشعائر المستعربية (يعنى النصارى الذين عاشوا تحت الحكم الإسلامي) وأنصار الشعائر الرومانية، وفي ذلك الصراع سالت دماء وزهقت أرواح.

- التخبط حول حقيقة القضاة الرواد:

القضاء في الإسلام يشكل ركناً أساسياً من أركان الاستقرار البشري، ودعامة راسخة من دعائم العدالة التي يعيش تحت لوائها آمناً كل من الغنى والفقير والكبير والصغير، والقوى والضعيف والمسلم والكتابي، ولقد ترجم عمر بن الخطاب عن أسس القضاء في الإسلام من خلال رسالته الشهيرة إلى عبدا لله بن قيس (أبي موسى الأشعري).

وحيثما حلت جيوش المسلمين كان يرافقها قاض أو أكثر يسمى قاضى الجند، وحين يتجمع المسلمون ويكثر عددهم ويستقر مجتمعهم كان يطلق على القاضي الذي يفصل في منازعا م قاضى الجماعة.

وطبيعي ألا تشذ حال الأندلس منذ افتتاحها عن غيرها من البلاد المفتوحة من حيث إسناد منصب القضاء فيها إلى واحد من الذين هم مؤهلون لذلك، إذ من المعروف أن الشارع قد اشترط شروطاً بعينها فيمن يلى أمور قضاء المسلمين.

وكعادة المتعصبين من المستشرقين كلما رأوا وجها للإسلام مشرقاً عمدوا إلى تشويهه بوسائل تند عن الذوق حيناً، وتجفل عن المنطق حيناً آخر، وتتصادم مع الروايات التاريخية حيناً ثالثاً فيعمدون مرة إلى الانكار ومرة ثانية إلى التحريف وثالثة إلى التزييف وهكذا لا يعدمون حيلة ولا ينقصهم تدبير.

لقد ولى قضاء الأندلس في فترة ما قبل دولة الخلفاء الأمويين الأندلسية قضاة عظام عدول، بلغ ثلاثة منهم قمة العدالة في الحكم والبلاغة في القول والتقوى فيما

بينهم وبين الله، وهؤلاء الثلاثة هم مهدى بن مسلم، وعنترة بن فلاح ومهاجر بن نوفل القرشى.

فإما مهدى بن مسلم فهو من أبناء المسالمة - أي الأندلسيين الذين دخلوا الإسلام وقد عرف بالدين والعلم والأدب والورع، وكان عقبة بن الحجاج السلولي ولاه قضاء الأندلس وقال له: اكتب عهدك عني لنفسك - أي عهد القضاء - فكتب مهدى عهداً فريداً في بلاغته ومحتواه، استمد أحكامه من رسالة سيدنا عمر إلى أبي موسى الأشعري التي سلفت الإشارة إليها وجعل يلائم بين أحكام سيدنا عمر وطبيعة البيئة الأندلسية الجديدة التي لم يكن جميع أهلها قد برعوا في اللغة العربية بعد.

وقد عد العهد الذي كتبه مهدي بن مسلم نموذجاً رفيعاً لعهود القضاء في الأندلس، وهذا نصه نقلاً عن قضاة قرطبة للخشني[٢٦]:

"بسم الله الرحمن الرحيم

هذا ما عهد عقبة بن الحجاج إلى مهدى بن مسلم حين ولاه القضاء. عهد إليه بتقوى الله وإيثار طاعته واتباع مرضاته في سر أمره وعلانيته مراقباً له مستشعراً لخشية الله معتصماً بحبله المتين وعروته الوثقى موفياً بعهده متوكلاً عليه واثقا به متقيا منه فـ (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون).

"وأمره أن يتخذ كتاب الله وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم إماماً يهتدي بنورهما وعلماً يعشو إليهما، وسراجا يستضيء بهما، فإن فيهما هدى من كل ضلالة، وكشفاً لكل جهالة، وتفصيلاً لكل مشكل، وإبانة لكل شبهة، وبرهاناً ساطعاً، ودليلاً شافياً، ومناراً عالياً، وشفاء لما في القلوب وهدى ورحمة للمؤمنين.

"وأمره أن يعلم أنه لم يختره لمصالح العباد والبلاد، وتولية القضاء الذي رفع الله قدره، وأعلى ذكره، وشرف أمره، إلا لفضل القضاء عند الله جل جلاله، لما فيه من حياة الدين، وإقامة حقوق المسلمين. وإجراء الحدود مجاريها على من وجبت عليه، وإعطاء الحقوق من وجبت له، ولما رجا عنده فيما يمضيه ويتقدم فيه ويحكم به من إيثار حق الله عز وجل، وطلب الزلفي لديه والقربى إليه، وأن يحاسب نفسه في يومه وغده فيما تقلد من الأمانة، الثقيل حملها، الباهظ عبؤها، فإنه محاسب وموعد. وأمره أن يواسى بين الخصوم بنظره واستفهامه ولطفه ولحظه واستماعه، وأن يفهم

من كل أحد حجته وما يدلى به، ويستأنى بكل عيي اللسان ناقص البيان، فإن استقصاء الحجة ما يكون به لحق الله تعالى علية قاضياً، وللواجب فيه راغباً، فقد يكون بعض الخصوم ألحن بحجته، وأبلغ في منطقه، وأسرع في بلوغ المطلب، وألطف حيلة في المذهب، وأذكى ذكاء، وأحضر جواباً من بعض، وإن كان غير الصواب مرماه، وخلاف الحق منهاه، فإن لم يتعاهد القاضى مثل هذا ويجعله من القربات إلى الله عز وجل بالتحفظ والتيقظ والاسترابة والاحتراس من أهل الخب واللدد، والعناد والتلبس بشهادات الزور، وتحيف الحقوق، أهلك القوى الضعيف واقتطع حقه وغلب عليه. وفي تقدم القاضى في النظر في ذلك والمراعاة له واحتساب ثواب الله فيه اثبات الحق وازهاق الباطل (إن الباطل كان زهوقاً). وأمره أن يكون وزراؤه وأهل مشورته والمعينون له على أمر دنياه وآخرته أهل العلم والفقه والدين والأمانة ممن قبله، وأن يكاتب من كان في مثل هذه الحال المرضية ممن في غير ناحيته، وياقبل آراء بعضهم ببعض، ويجهد نفسه في إصابة الحق. فإن الله جل ثناؤه يقول في كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق محمد عليه السلام (وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله). وأن يكون حجابه وأعوانه ومن يستظهر به على ما هو بسبيله أهل الطهارة والعفاف، والطلب لأنفسهم والبعد من الدنس، فإن أفعالهم منسوبة إليه، ومنوطة لديه، فإذا أصلح ذلك لم يلحقه عيب، ولم يعلق به ريب، إن شاء الله.

"وأمره أن يديم الجلوس والقعود لمن استرعاه الله أمرهم وقلده شأ م، وأسند إليه الحكم لهم أو عليهم، ويقل السآمة منهم، والتبرم م ويصرف إليهم قلبه وذهنه وشغله وفكره وفهمه ولسانه بما يوسعهم به عدلاً وانصافاً واصلاحا واستصلاحا. فإن في ذلك قوة لمنتهم، واحياء لتأميلهم، وتحقيقاً لجميل ظنو م، وثقة منهم بورعه ونزاهته وطيب طعمته، فإن فيهم الضعيف عن التودد والزمن الثقيل، وعليه في كل وقت التعهد ووهناً لأهل التلدد والفجور والتقحم في ملتبسات الأمور، وأن يكون قعوده لهم وتصرفه في النظر بينهم بنشاط وقلة فتور، ليكون ذلك أقوى له وأتقن لما يحكمه ويبرمه من سياستهم وتدبيرهم إن شاء الله. وأمره أن يسمع من الشهود شهادا م على حقها وصدقها ويستقصيها حتى لا يبقى عليه شئ منها، ومن المزكين تزكيتهم، ويكثر البحث والفحص عن أمورهم أجمعين، ويسأل عنهم أهل الصلاح والدين والأمانة والثقة والدعة ممن يعرفهم ويبطن أحوالهم، ولا يعجل بإمضاء حكم

حتى يستقصي حجج الخصوم وبينا م ومزكيهم، ويضرب لهم الآجال، ويوسع فيها عليهم حتى تنجلي له حقائق أمورهم، وتنكشف له أغطيتها. فإذا أتى عليها علماً وأيقنها إيقاناً لم يؤخر الحكم بعد اتضاحه وظهوره وثبوته عنده وعند من يشاوره من فقهائه. وأمره أن يطالع بكتبه في الحوادث التي يحتاج فيها إلى المؤامرات فيما أشكل عليه واستغلق له واحتاج إليه في النوازل: إبراهيم بن حرب القاضي ليرد عليه منه ما يعمل به ويمتثله ويقتصر عليه ويصير إليه لتكون موارد أموره ومصادرها ومبتدأ فواتحها بالتسديد، مقرونة خواتمها بالتأييد إن شاء الله.

"هذا عهدي إليك وأمري إياك واسنادي إليك ما أسنده، وتفويضي إليك ما فوضت، فإن تعمل به مؤثراً لرضا الله وطاعته قائماً بالحسبة، مؤديا حق الأمانة، يكن حجة بين يديك وظهيراً لك، وإن لم تعمل به يكن حجة عليك، وإذن أسأل الله أن يعنيك ويقويك ويرشدك، ـ ويوفقك ويسددك، إنه خير موفق ومعين، وصلى الله على محمد وآله وصحبه".

وأما القاضي الثاني فهو عنترة بن فلاح، الذي عرف بالورع والتقى، ومن أخباره أنه استسقى بالناس يوماً فقال له رجل من عامة الناس: إذا أفرغت أهواءك كمل استسقاؤك، فقال القاضى على الفور: اللهم إني أشهدك أن جميع ما حواه ملكي من المأكول صدقة لوجهك.. ثم أعطى كل ما ادخر في بيته للناس، فلم يلبث إلا قليلاً حتى أغيث الناس من يومهم.

وأما القاضي الثالث فهو مهاجر بن نوفل القرشي العابد الورع، وكان أمره من المتقاضين لديه غريباً، فقد كان يذكرهم الله ويخوفهم إياه وما يلحق المبطل من سخطه وعقوبته، وموقفه بين يديه يوم القيامة، ثم يذكر ما يلزم القاضي من وجوب التحري والاجتهاد، ثم يأخذ في النوح والبكاء، وما أن يرى المتقاضون ذلك حتى ينصرفوا عنه باكين خائفين وقد تعاطوا الحقوق بينهم.

هذا الطراز من القضاة لم يرق في نظر بعض المستشرقين، فما كان منهم إلا أن أنكروا وجودهم، ربما كان السبب في ذلك أ م ضنوا على الإسلام بأن يكون قضاته من هذا الطراز الفريد عدلاً وتقوى. فأما المستشرقون موضع حديثنا فهم رينهارت دوزي وآسين بلاثيوس، وخليان ريبيرا وليفي بروفنسال.

فأما المستشرق دوزي فيطعن في صحة أخبار القضاة الثلاثة لأن المصدر الذي اعتمد عليه الخشني في كتابه "تاريخ قرطبة" هو أحمد بن فرج بن منتيل[٢٧]، ويتلقف دوزي خبراً عن ابن منتيل أورده ابن الغرضي وهو أنه كان يسنب إلى مذهب ابن مسرة[٢٨] القرطبي. ولما كان ابن مسرة يعتبر زنديقاً في رأي بعض فقهاء الأندلس[٢٩]، فإن كل الروايات التي أوردها ابن منتيل تكون ملفقة.

هكذا وبكل بساطة يسقط دوزي ثلاثة من كبار قضاة المسلمين في أول العهد بالأندلس، لأن مصدر خبرهم عالم نسبه البعض إلى الزندقة، نقول نسبه البعض ولا نجزم بزندقته، فإذا صح أن كل زنديق كاذب فيما يكتب من تاريخ وما يروى من أخبار كان دوزي أول من يستحق الطعن فيما كتب لأنه لم ينكر أنه ملحد زنديق.

ولكن هل كان محمد بن مسرة القرطبي زنديقاً حقيقة، إن الأمر الذي لا شك فيه أن الرجل كان صاحب فكر وفلسفة، ولقد وصفه جنثالث بالنثيا بأنه أول مفكر أصيل أطلعه الأندلس[٣٠] الإسلامي ثم يضيف قائلاً: إنه كان يستر آراءه وراء نسكه ويميل إلى مذهب الاعتزال، ثم يقول بالنثيا في موضع آخر: والذي لا شك فيه أنه كان لهذه الجماعة "طريقتها" وأ ا كانت تشبه الطرق الصوفية التي سار عليها ذو النون المصري.

والمعروف أن الفقهاء لا يقرون مذهب المعتزلة كما لا يوافقون الصوفية على جهم وأفكارهم، ولقد نسب ابن مسرة وتلاميذه كذلك، إلى الاعتزال حينا وإلى التصوف حيناً آخر، فكان طبيعياً أن يحمل عليه الفقهاء، وقد حمل عليه بالفعل الفقيه محمد بن يبقى قاضى قرطبة وأبو بكر الزبيدي اللغوي المشهور.

غير أن الذي يخفف من ثقل الا ام الذي وجهه بعض الفقهاء إلى ابن مسرة، بل ربما يبدده، أنه قد تكونت حول منذر بن سعيد البلوطى، قاضى قرطبة وإمام مسجد الزهراء وكبير وعاظ عبد الرحمن الناصر جماعة تقول قول ابن مسرة، وما كان القاضى منذر بن سعيد ليسكت عن ابن مسرة - وكانا متعاصرين[٣١] - فضلا عن رضاه عن مذهبه، لو كان فيه شبهة انحراف عن العقيدة، كما أن ابن مسرة حين وافته المنية شيع إلى قبره بإحترام من خصومه وإجلال من تلاميذه.

ولم يكتف دوزي بالطعن في ابن منتيل، ولكنه وجه هجومه إلى العالم الجليل الخشني مؤلف كتاب "قضاة قرطبة" وا مه بعدم الدقة وبأنه حاطب ليل، وهو ا ام رخيص لا ينبغي الالتفات إليه.

إذن لم يكن ابن منتيل - راوي خبر القضاء الثلاثة - ملحداً ولا زنديقاً ولا صاحب طريقة منحرفة، ومن ثم تتحقق صدق روايته وتبطل تعلة دوزي ويسقط اعتراضه.

وأما آسين بلاثيوس فإنه يذهب مذهباً أبعد مدى من ذلك الذي ذهب إليه دوزي، يرى بلاثيوس - بجرأة عجيبة - أن أحمد بن فرج بن منتيل قد اخترع أخبار هؤلاء القضاة الثلاثة اختراعا، لكى يؤيد مذهبه ومذهب أستاذه ابن مسرة، وأن هذا المذهب لم يكن فلسفياً وإنما كان يمثل اتجاهاً دينياً سياسياً قومياً أندلسياً يستهدف مناهضة سلطات الفقهاء في الأندلس، ويرى بلاثيوس تبعاً لذلك أن أحداً من هؤلاء القضاء لم يوجد على الاطلاق، وإنما هي أسماء ألفت تأليفاً وترمز إلى غايات معينة، فمهدى بن مسلم لابد أن يكون اسماً لنصراني أسباني دان بالإسلام، وهو رمز لاتجاه أراد ابن منتيل من خلاله القول بأن الأسبان تولوا القضاء في الأندلس من أقدم العصور.

ويفعل بلاثيوس بالقاضيين الآخرين فعله بمهدى بن مسلم من حيث كون اسميها رمزين لمعان بذا ا، فعنترة رمز لرجل شجاع، وأما فلاح فقد قرأها بلاثيوس مشددة اللام فصار معناها زارع الأرض(٣٢)، وفرق كبيرين اسم فلاح بمعنى نجاح وفلاح المشددة، إن القوم لا يعرفون العربية تماماً ومن ثم لا نستغرب أن يقعوا في مثل تلك الأخطاء التي تبدو بسيطة لأول وهلة ولكنها جسيمة في حقيقة أمرها، إ م يقرأون النصوص بغير ضبط لألفاظها ومن ثم يقعون في تلك الأخطاء التي يجرحون ا أنفسهم ويشوهون ا تاريخنا.

وأما الرجل "الطبيب" خليان ريبيرا فإنه يعارض دوزي في تقييمه للخشني وحملته عليه، ويرى أن الخشني مؤرخ موثوق بأخباره، أمين في روايته، ولكنه يؤيد المذهب الذي انتهي إليه آسين بلاثيوس مع إسراف في تصوراته إلى مدى بعيد بحيث صار رأيه أقرب إلى التخيلات والأوهام منه إلى الحقائق التاريخية والأحداث الواقعية.

وأما ليفي بروفنسال فقد كذب زملاءه الثلاثة في المقدمة التي كتبها لكتاب "تاريخ قضاة الأندلس" لأبي الحسن النباهي، وقرر أن أخبار القضاة الثلاثة صحيحة.

والحقيقة التي نقررها أن القوم مهما قرأوا صفحات من تاريخنا، ومهما أوغلوا في استنطاقه فإن أموراً كثيرة تظل مستغلقة على أفهمامهم لأن مفاتيحها غائبة عنهم، ونعنى ذه المفاتيح كنه العقيدة الإسلامية التي لا يؤمنون ا، أ م فيما يتعلق بمهدى بن مسلم لابد أن يكونوا قد فغروا أفواههم دهشة واستغراباً حين قرأوا عهد القضاء الذي كتبه لنفسه بتكليف من القائد الفاتح عقبة بن الحجاج السلولي، إذ ليس لديهم - أعنى لدى مجتمعا م - هذا التصور الجليل للقاضي ودستور عمله، وهم يضنون علينا بأن يكون لدينا شئ من ذلك، وفيما يتعلق بعنترة بن فلاح لا يلبثون أن يعتورهم الخبل حين يقرأون خبر استسقائه، إن صلاة الاستسقاء عندنا حقيقة، وأن السماء تمطر بعد الصلاة، والناس يغاثون بعدها، ولكن القوم لا يؤمنون بذلك، ومن ثم فإن عنترة بن فلاح الذي أغيث الناس بصلاته لابد أن يكون اسطورة غير حقيقية.

والأمر لا يخرج عن ذلك فيما يتعلق بالقاضي مهاجر بن نوفل القرشي، إ م لا يتصورون أن قاضياً يعظ المتقاضين ويذكرهم بالعذاب لمن ظلم وبالآخرة لكل حي، ويتبع ذلك بالبكاء، فيبكون وينصرفون وقد تصالحوا وتعاطوا الحقوق بينهم، هذا فضلاً عما نسب إلى الرجل من كرامات حين هيل عليه التراب بعد موته طبقاً للرواية التي جاء ا الخشني.

نحن إن أحسنا الظن م قلنا إ م لا يفهمون كنة لغتنا ولا يعيشون ثقافتنا وعقيدتنا فتلتوى تعليلا م ولا تستقيم تسويغا م، وإن نحن أسأنا الظن فلا علينا في ذلك فإن مشاهد كثيرة تدل على ذلك.

- الإساءة إلى المفكرين المسلمين:

لقد تعددت إساءات بعض المستشرقين إلى المفكرين المسلمين وتنوعت أساليبها، وإن الذي يتابع أقوالهم في هذا السبيل يجد نفسه غارقاً في طوفان من المغالطات وفيض من الأخطاء التي يبدو أ ا اقترفت عن عمد وارتكبت عن سبق إصرار، ومن المضحكات المبكيات أ م كثيراً ما يعارض بعضهم بعضاً في موقفهم من القضايا الإسلامية ومن علماء المسلمين إلى حد الكتذيب والتسفيه.

إن أبا عبيد عبدالله بن عبد العزيز البكري ٤٣٢ - ٤٨٧ هـ يعد واحدا من ألمع العقول الإسلامية الأندلسية عمق ثقافة وأصالة فكر ونفاسة تأليف، له عشرات الكتب التي منها كتاب المسالك والممالك، وكتاب النبات، وكتاب معجم ما استعجم، وإن هذا الكتاب الأخير هو أشهر ما أثر عن البكري من مؤلفات.

وقد احتفل بعض المستشرقين من ذوى الاهتمامات الأندلسية بشخصية البكري العلمية فإعجبوا بجهده وأثنوا على مؤلفاته، فالمستشرق آنخل جنثالث بالنثيا، يقول عنه إنه جغرافي أندلسي جليل الشأن(٣٣)، ويقول دوزي: إن البكري أكبر جغرافي أنجبته الأندلس، وطبيعى أن كلا من جنثالث ودوزي لم يصدر فيما قاله عن منطلق مجاملة، وبخاصة هذا الأخير المعروف بعصبيته حيال كل انجاز إسلامي، ولكنهما فعلا ذلك عن بينة ودراسة واطلاع، ذلك أن "كتاب معجم ما استعجم" لا يزال معتبراً حتى زماننا هذا من أوثق المصادر الجغرافية وأكثرها دقة وأوضحها تناولاً، وليس ثمة ضير في أن نردد رأي دوزي فيه إذ يقول: إننا بينما نجد غيره من الجغرافيين في خطأ بعد خطأ ويناقضون أنفسهم بين موضع وموضع، إذا بنا نجد معلومات البكري واضحة ناصعة، وكتاباته توصف بعبارة واحدة: إ ا صادقة.

ولكن المستشرق سيمونيت المفعمة نفسه بالحقد على كل انجاز حضاري إسلامي لا يرتاح له بال حتى يقلل من شأن العالم الجغرافي الجليل أبي عبد الله البكري، فيضن عليه أن يكون أصيلاً في علمه، مبتكراً في جه، فيضرب بكلام زميليه دوزي وجنثالث عرض الحائط، ويهون من شأن الكتاب النفيس "معجم ما استعجم" ويزعم - رجماً بالغيب - أن البكري لابد أن يكون قد عرف كتاب أصول الكلمات Etimologias لا يزيدور الإشبيلي مترجماً إلى العربية، معللاً زعمه بأن أوصاف بعض النواحي في كتاب إيزيدورو تماثل أوصاف البكري لها(٣٤).

ذا الزعم السقيم الواضح الافتعال يذهب سيمونيت إلى التقليل من قيمة عمل علمي جاد لعالم مسلم قد غطى بمؤلفاته العديدة الأصيلة، مساحة كبيرة من ميادين المعرفة الإنسانية.

يبقى أن نضيف إلى سقم استنتاج سيمونيت، أن زعمه قائم على غير أساس علمي لأن الأمر الثابت هو أنه لم توجد ترجمة عربية لكتاب إيزيدور الإشبيلي سالف الذكر، وكثيراً ما يتجاوز بعض المستشرقين نقد الكتب أو انكارها أو التشكيك في قيمتها العلمية وعلاقتها بمؤلفيها إلى النيل من أعلام أئمة المسلمين وعلمائهم، مثلما

صنع المستشرق الألماني جوزيف شاخت مع الإمام الجليل أبي عمرو عبد الرحمن الأوزاعي.

كان الإمام الأوزاعي معاصراً للإمام مالك، وكان صديقاً له، غير أن الأوزاعي كان إمام الشام ومقره بيروت الحالية، وكان مالك إمام دار الهجرة، وكثيراً ما كانا يلتقيان في موسم الحج ويتناظران في القضايا الفقهية، ولما فتح المسلمون الأندلس وكانت طلائع الجند في الجيش الفاتح من الشوام، فكان طبيعياً أن يتبعوا المذهب الذي أقاموا عليه في بلادهم، وهو مذهب الأوزاعي، وقد ظل مذهب الأوزاعي مطبقاً في الأندلس إلى أن أمر الأمير هشام - إثر قصة معروفة - بأن تكون الفتيا على مذهب مالك.

إن المستشرق الألماني جوزيف شاخت، يذهب بغير سند تاريخي معقول إلى أن الإمام الأوزاعي تأثر في فقهه بالتشريع الرومانى[٣٥]، غير أن الذي يقرأ سيرة الإمام الأوزاعي ويلم بفقهه يقطع بأنه أبعد ما يكون عن أن يتأثر بأي مصدر غير الشريعة الإسلامية التي يعد واحداً من أئمتها الكبار.

إن قول المستشرق الألماني شاخت بأن الإمام الأوزاعي قد تأثر بالقانون الروماني يتافي أصلاً مع المبادئ المنهجية للبحث العلمي بغض النظر عن النتائج التي توصل إليها، فلكي يصدر الباحث حكماً صائباً في قضية ما لابد له من أن يكون ملماً بتفاصليها جامعا لأطرافها، ومن ثم كان على "شاخت" أن يلم بفقه الأوزاعي جملة وتفصيلاً لكى يصدر حكماً كلياً أو جزئياً عليه، وهو ما لم يفعله المستشرق الألماني بالقطع، ذلك لأن فقه الإمام الأوزاعي لم يكن ماثلاً بين يديه لتفرقه في مئات كتب التفسير والحديث والفقه والأصول والتشريع وعلم الكلام والسير والتراجم والتاريخ والأنساب وغير ذلك من مئات الكتب المتنوعة الموضوعات المتشعبة المباحث منذ عصر الأوزاعي ٨٨ - ١٥٧ هـ، حتى يومنا هذا، فهل كان هذه الكتب جميعها أو بعضها بين يدي شاخت حين أصدر حكمه على فقه الإمام الجليل، إن الإجابة بالنفي طبعاً، ومن ثم يكون الحكم الذي توصل إليه مجرحاً من حيث المنهج، مبتوراً من حيث المنطق، فاسداً من حيث الحقيقة.

إن فقه الأوزاعي ظل مفرقاً في مئات كثير من الكتب المخطوطة والمطبوعة إلى أن قام الدكتور عبد الله محمد الجبوري بمحاولة جادة لجمعه من شتاته، وتقدم

بجهده إلى جامعة الأزهر ونال به درجة الدكتوراه قبل بضع سنين فقط، ثم طبع في مجلدين كبيرين ببغداد سنة ١٣٩٧ هـ - ١٩٧٧[٣].

لقد عاش الأوزاعي في عصر الفتوحات العظمى، فتوح المشرق والمغرب والأندلس، وكانت هناك دار الإسلام ودار الحرب، وما استتبع ذلك من نشوء مشاكل جديدة ومواقف مستحدثه، فتصدى الإمام الأوزاعي لذلك كله، وأصدر فتاواه في كل ما استجد من أمور، وانتهي إلى أحكام في كل ما استحدثته الفتوح الأمر الذي جعل بعض الفقهاء المتأخرين يطلقون على فقهه صفة الحرب فقالوا أنه فقه عسكري.

عالج الإمام الأوزاعي الأحكام العامة المتعلقة بالحرب وأفاض فيها وعرض لجزئيا ا عرضاً دقيقاً، فمن الأحكام العامة أحكام الجهاد والمبارزة، وتحريق المشركين بالنار (وهي الحرب الحديثة) ورميهم بالمنجنيق، والتحريق والتخريب في بلاد العدو، وأحكام الأمان، وأحكام المهادنة، ومهادنة المسلمين أهل الحرب (الصلح المؤقت)، وأسرى الحرب من المشركين، والمفاداة، وأحكام الغنائم، وأحكام عقد الذمة، والصلح الدائم، وغير ذلك من القضايا الكبرى.

ومن الأحكام التفصيلية عرض الإمام الأوزاعي - وهذه أمثلة سريعة - لجهاد الولد وهل يتوقف على إذن أبويه، ونقل نساء المسلمين والذرية إلى الثغور، وحكم قتال المشركين إذا تترسوا بنسائهم أو بصبيا م أو بأطفال المسلمين أو بأسرارهم، وحكم رمى الحصن وفيه أسرى المسلمين، وعقوبة الأسير، وأمان الأسير، وأمان المستأمن والحربي إذا أسلما، وأموال من أسلم في دار الحرب، وأسر الزوجين معاً، وأسر أحد الزوجين، والطفل المسبي مع أبويه، وحكم الاستعانة بالمشركين في القتال، وحكم أموال المسلمين المستردة من دار الحرب وغير ذلك كثير.

لقد وددنا لو اتسع ا ال لذكر نماذج من هذه الأحكام، فهي جميعاً لا تختلف مع القانون الروماني وحسب، ولكنها تصطدم معه، لأ ا أحكام مستمدة من عقيدة السماء، مقتبسة من شريعة الرحمن وما من حكم أصدره الأوزاعي إلا وهو موثق بآية عن الكتاب العزيز أو أثر من السنة الشريفة أو قائم على اجتهاد أو قياس على أحكام شرعية اسلامية، فكيف تأتي للمستشرق شاخت - والحال كذلك - القول بأن فقه الأوزاعي متأثر بالقانون الروماني.

إنه فقه اسلامى البناء، سلفي الأصول، ليس فيه شبهة قبس روماني أو ملمح فارسي أو غير ذلك من تشريعات الشعوب الوثنية، فإن في فيض العقيدة الإسلامية، وخصوبة عقول فقهاء المسلمين، وصائب اجتهادهم، وثراء تفكيرهم ما يسد الحاجة، ويشفي الغلة، ويغنيهم عن الأخذ من هذا التشريع أو ذاك.

وأما موقف المستشرقين من المفكر المسلم الكبير الفيلسوف أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد ٥٢٦ - ٥٩٥ هـ، فإنه لا يشكل إساءة إلى الرجل الكبير وحسب، وإنما يشكل إهانة له في سيرته وفكره وعقيدته، وبالتالي إهانة للمسلمين أنفسهم من منطلق النيل من أحد كبار فقهائهم ومفكريهم.

لقد ظن بعض أصحاب النوايا الطيبة من الدارسين المشارقة إن المستشرقين قد أكرموا ابن رشد فترجموا كتبه إلى لغا م وأذاعوا اسمه في الخافقين وطيروا صيته كل مطار ومنحوه اسم شهرة أعجمى هو أفيروس بل واحتفظوا بأسماء بعض كتبه بعناوينها العربية مثل كتاب الكليات في الطب الذي أسموه كتاب كوليجت Colliget.

لقد سمعت ذات يوم استاذاً في إحدى كليات الآداب المصرية - من غير أقسام الفلسفة - يتحدث عن الحضارة الإسلامية في الأندلس ويذكر أن حرية الفكر في تلك البلاد كانت مكفولة إلى أبعد الحدود حتى إن الفيلسوف ابن رشد كان يعلن إنكار البعث ولم يتعرض للأذى. ولقد روعني ما سمعت من هذا الزميل وسألته أين قرأ هذا؟ وفي أي مؤلف من مؤلفات ابن رشد أنكر البعث والحياة الأخرى، فكانت إجابته أنه قرأ فيما كتبه المستشرقون عن هذا الفيلسوف ففطنت إلى المدى السحيق الذي تردى فيه بعض المستشرقين حين جردوا الرجل من دينه، ونسبوا إليه عكس ما قال وما قرر، فأساءوا إليه عند بعض قومهم، وكانت الإساءة أكبر عند قومه المسلمين حين صوروه منسلخاً عن دينه منبتاً من عقيدته.

إن جنثالث بالنثيا وهو من المستشرقين الأسبان المعروفين بالاعتدال، البعيدين عن الغلو يقول في كتابه "الفكر الأندلسي": إن أفكار ابن رشد لم تكن تأتلف تماماً مع حرفية العقيدة(٣٧)، ثم يعود جنثالث فيقول في موضع آخر: ونسبت إليه - أي إلى ابن رشد - كذلك نظرية القول بحقيقتين، إحداهما الحقيقية الدينية والأخرى الحقيقة الفلسفية، وأنه قال أ ما متناقضتان فيما بينهما ولكن كلا منهما صحيحة(٣٨).

ونحن نلاحظ هنا أن جنثالث كان من الدقة والحصافة بحيث لم يقرر هذه الا امات بنفسه وإنما نسبها إلى قول آخرين لم يفصح عن أسمائهم.

وأما دى وولف فيذكر أن ابن رشد ينكر الخلود عن النفوس الجزئية ثم يعدل مفهومه ليقرر أن الأرواح الجزئية تموت ولكن الإنسانية خالدة(٣٩).

وهناك تعليل أو تسويغ لتلك الأخطاء الفادحة في تصوير فكر ابن رشد، ذلك أن ترجمات كتب الفيلسوف الكبير إلى اللاتينية - وهي الترجمات التي اعتمد عليها دارسوه من المستشرقين والغربيين - كانت تشو ا الأخطاء بسبب تمسك أصحا ا بحرفية النقل - والكلام هنا لجنثالث - مما يجعل فهم آراء ابن رشد عسيراً.

وتجيء الطامة الكبرى على أم رأس الفيلسوف العظيم حين يرسم له الأوروبيون ابتداء من القرن الرابع عشر صورة أسطورية يرى فيها خارجاً عن الدين، وينسب إليه كتاب لم يره أحد، وإن كان الكلام عليه في كل مكان (كذا) وزعموا أنه تحدث فيه بنظرية "الدجالين الثلاثة" التي تقول ببطلان الأديان الثلاثة: اليهودية والنصرانية والإسلام(٤٠).

ولعل أكثر المستشرقين إنصافاً لابن رشد هو آسين بلاثيوس الذي توفر على دراسة فكره وقرأ كثيراً من كتبه، وهو إنصاف جزئي لم يبرئ ساحة ابن رشد كلها من شبهة الانحراف ومن أن الرجل برئ مما يزعمون.

يرى بلاثيوس أن ابن رشد حاول أن يوفق بين القول بحدوث العالم وبين النظرية المشائية التي تقول بقدمه والتوفيق بين الإثنين من وجهة نظرنا مستحيل، فحدوث العالم أمر لا جدال فيه، ومحدثه هو الخالق الأعظم سبحانه وتعالى - ويستطرد بلاثيوس قائلاً: إن الفضل يرجع إلى هذا الفيلسوف القرطبي المسلم في أنه أتم أول محاولة في هذا الباب نالت التقدير، وأنه تمكن من الوصول إلى نظرية في العلاقة بين الحكمة والشريعة كان لها من القيمة ما جعل مفكراً مثل القديس توما الأكويني يعمد إلى الاستفادة منها (٤).

ثم يدفع بلاثيوس عن ابن رشد مة القول بنظرية الحقيقتين الدينية والفلسفية التي سلفت الإشارة إليها ويقرر أن ابن رشد لم يقل بنظرية الحقيقتين هذه أبداً، بل هو على العكس من ذلك حاول أن يوفق بين الدين والعقل، وأما القول بالحقيقتين فيمكن أن تؤخذ من آراء محيي الدين بن عربي.

لقد حاول آسين بلاثيوس أن يبرئ ساحة بن رشد في نطاق الإيمان، ولكن مفهوم الإيمان عند آسين - وقد كان قساً - يختلف بطبيعة الحال عن مفهومه عند المسلمين الذين إليهم ينتسب ابن رشد، وعلى عقيد م نشأ وترعرع وفكر وكتب، وهو ما نحاول أن نوضحه في إيجاز، لعل بعض الاعتبار الإيماني يرد هنا إلى المفكر الكبير المفترى عليه.

إن أبا الوليد محمد بن أحمد بن رشد هو حفيد قاضي الجماعة في قرطبة وكبير فقهائها أبي الوليد محمد بن محمد بن رشد، إن اسم الحفيد الذي نشأ في بيت العلم والفقه مطابق لاسم جده حتى في كنيته، ولكي يفرق المؤرخون بين الشخصيتين فقد عرفوا ابن رشد الكبير بصفة الجد فيقولون ابن رشد الجد، وعرفوا ابن رشد الصغير - موضوع هذا الحديث - بابن رشد الحفيد.

لم يكن ابن رشد الحفيد على الصورة التي رسمها له المستشرقيون وفلاسفة الغرب من ثورة على الدين وتمرد على العقيدة. إن شيئاً من هذا لم يعرف في بيته، ولا في شيخة أبي بكر بن طفيل، ولا في أكبر تلاميذه أبي الحجاج يوسف بن محمد بن طملوس الغرناطي ٥٥٩ - ٦٢٠ هـ، الذي جلس للناس يقرئهم القرآن أربعين عاماً.

صحيح أن بعض الفقهاء ا موا ابن رشد بالمروق، ولكن ذلك لا يقوم دليلاً على زيغه لأن مثل هذه التهم توجه من بعض الفقهاء إلى بعضهم دون أن تعني ما يفهمه منها من لم يألف مناهج الفقهاء وتصرفهم في اللغة.

لقد رد المنصور أبو يعقوب الموحدي لابن رشد اعتباره واستقدمه إلى بلاطه في مراكش بعد قطيعة وإبعاد استمرا أربعة أعوام، وما كان أبو يعقوب ليصفح عن ابن رشد لو كانت مة الزندقة صحيحة.

إن ابن رشد الحفيد في الحقيقة واحد من قضاة المسلمين وفقهائهم، ومفكريهم، لقد ولي قضاء إشبيلية وهي مدينة عظيمة لا يلى قضاءها إلا كبار الفقهاء.

ولقد ألف ابن رشد كتابه الشهير "بداية ا تهد و اية المقتصد" في الفقه المالكي وهو في ذلك مقلد لجده مؤلف كتاب "المقدمات" الذي قدم به "المدونة الكبرى" برواية سحنون وابن القاسم المصري.

على أن أهم كتب ابن رشد في الإيمان والدعوة إليه والإقناع به هو كتابه العظيم "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشبه المزيفة والبدع المضلة"، إن الكتاب يحمل عنواناً كبيراً طويلاً، لعله من أطول عناوين الكتب المعروفة، ولكأنما يعمد ابن رشد إلى ذلك عمداً حتى يعلن على الناس أنه ليس مجرد مفكر مسلم مؤمن وحسب، ولكنه يحذر المسلمين الشبهات والبدع التي تنتهي بالناس إلى الضلال.

يبين ابن رشد في كتابه هذا الذي قسمه إلى عدة فصول، حتمية وجود الإله المعبود، ثم ينتقل إلى برهان وحدانية الله ثم إرسال الرسل بالحق هداية للناس وحجة عليهم، وفي آخر الكتاب يعرض المفكر المسلم الكبير للبعث والنشور ويثبت أ ـما حق، ويؤكد على أن البعث سيكون بالأرواح والأجسام، وليس بالأرواح وحدها حسبما ذهب فريق من المعتزلة، وإن كان له تحفظ في البعث بالأجسام من حيث يرى أنه يكون بأجسام غير تلك التي عاش الناس ا حيا م الدنيا والله سبحانه قادر على كل شئ.

كانت جريمة كبيرة تلك التي ارتكبها المستشرقون في حق ابن رشد حين صنعوا به ما صنعوا، وغاب عنهم أن يقرأوا فكره من كتبه التي عنى فيها بتقريره وتسجيله من حيث كون يؤمن بالله رباً واحداً لا شريك له، ومحمد نبياً ورسولاً، وبالقرآن كتاباً، وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر.

- المستشرق سيمونيت وكتابه "المستعربون" :

ذكرنا فيما سلف من صفحات أسماء عدد من المسشرقين الذين وقفوا من الحضارة الإسلامية في الأندلس مواقف عدائية متجاهلين المنهجية العلمية متطاولين على الشخصيات التاريخي، ولكن شرور هؤلاء جميعاً بما فيهم دوزي الذي تنضح كتاباته سما ومراراة ضد الإسلام والمسلمين لا تشكل إلا حجماً قليلاً إذا ما قورنت بما كتبه فرانسسكو خافيير سيمونيت Francisco Javier Simonet ضد الإسلام والمسلمين في الأندلس.

إن سيمونيت مستشرق أسباني كاثوليكي شديد العصبية لقومه بذيء اللسان، عميق الحقد على الإسلام والمسلمين، ويحمل كتاباته شحنة مكثفة من

الكراهية الشديدة للإسلام وحضارته مع إنكار كامل لمنجزات هذه الحضارة الرفيعة التي شهد بفضلها أعداؤها قبل أصدقائها.

عاش سيمونيت في القرن الماضي وألف كتابين كبيرين: أولهما جعل عنوانه Glasario نشر سنة ١٨٨٨ وموضوعه الكلمات الأيبيرية واللاتينية التي كانت مستخدمة بين المستعربين والأندلسيين، وقد استهدف من وراء ذلك محاولة إثبات أن المسلمين في الأندلس كانوا مـتأثرين بالحضارة اللاتينية أكثر من كو م مؤثرين فيها. وثانى الكتابين - وهو موضوع حديثنا - عنوانه تاريخ المستعربين في أسبانيا Historia de los Mozarabes de Espana يهاجم الإسلام من خلاله أعنف مهاجمة، ولا يتردد في استعمال التعبير البذيء، ولم يتعفف عن استخدام اللفظة النابية.

والمستعربون الذين جعلهم سيمونيت موضوع كتابه هم نصارى أسبانيا الإسلامية الذين عايشوا المسلمين واتخذوا العربية لساناً، والتزموا ج حياة المسلمين، وتزيوا بزيهم وتسموا بأسمائهم، بل إنه زادوا على ذلك بأن جعلوا طقوسهم الكنسية تسمى الطقوس المستعربية، وكان اختلاطهم بالمسلمين واغترافهم من معين ثقافتهم جعل بعضهم يدين بالإسلام ويبرع في العربية والعلوم الدينية.

ويرجح الأستاذ الدكتور حسين مؤنس أن استعمال هذه التسمية لم يبدأ في أسبانيا إلا عندما استولى ملوك النصارى على بلاد فيها نصارى مستعربون في أوائل القرن الحادي عشر الميلاد(٤٤)، وإن كان سيمونيت قد تناول بالدراسة نصارى الأندلس منذ السنوات الأولى للفتح، ومن ثم يكون المستعربون الذين يعنيهم هم نصارى الأندلس في كل العهد الإسلامي.

على أن الذين أسلموا من هؤلاء المستعربين وإن تسموا بالأسماء العربية - وهذا أمر طبيعي - احتفظ عدد كبير منهم بالأسماء القديمة مثل بني انجلين Angelino وبني شبريق Savarico الإشبيليين، وبني لنق Longo، وبني القبطرنة Kabturno(٤٥).

لقد ضمن سيمونيت كتابه مقدمة طويلة واثنين وأربعين فصلاً حافلة كلها بالكذب المتعمد والتزييف الصارخ يقول سيمونيت في بعض فصول مقدمته: "إذا كان العرب الذين أخضعوا الشام ومصر وغيرهما من بلاد الشرق لم يستطيعوا أن

يدخلوا أية ثقافة ذات قيمة بحكم كون نصارى هذه البلاد كانوا أرقى منهم في المستوى الحضاري، فإ م من باب أولى لم يكونوا قادرين على أن يقدموا شيئاً لنصارى بلاد المغرب ورثة الحضارة الرومانية(٤).

ألن نقل إن الرجل حاد اللسان يلقي الا امات دون أساس من التاريخ أو سند من الحقيقة؟ ويستطرد قائلاً: "وإذا كان أهم ما قدمته الحضارة الإسلامية لتاريخ البشرية هو ما تم في ظل الخلافة العباسية من ضة فلسفية وعلمية، فإنه علينا أن نذكر أن هذه النهضة إنما تمت بفضل الرهبان النصارى الذين قاموا بنقل علوم الإغريق وفلسفتهم وثقافتهم إلى العربية".

إننا لا نريد أن نتعجل على هذا الرجل، ذلك أن الرد على أغاليطه المتتابعة يحتاج إلى بضعة مجلدات، ولكن إذا كانت الحقيقة لا تكون كذلك إلا إذا قيلت كاملة غير منقوصة يكون سيمونيت كاذباً، إن أحداً لا ينكر أن عدداً من الرهبان قاموا على ترجمة عدد من كتب التراث الإغريقي في مستهل العصر العباسي، وكان عملهم قاصراً على الترجمة وحدها وليس على الإبداع، لأن الذين استنطقوا هذه المادة المترجمة هم علماء المسلمين وفي مقدمتهم الكندي الفيلسوف الطبيب العربي صليبة، المسلم عقيدة، المعاصر لهم، بل إن الكندي نفسه كان في مقدمة المترجمين الحذاق، وكان يجيد أربع لغات، وكان بين المترجمين المسلمين البارعين بالإضافة إلى الكندى عدد غير قليل مثل ابن الفرخان وأبناء شاكر. هذا ولم تكن النهضة العباسية تستعين بالثقافة اليونانية وحدها وإنما كانت تستقي المعرفة من كل مورد وتنهلها من أي مصدر، فإن عدد ما ترجم من الكتب الفارسية لا يكاد يحصى حتى إن ابن المقفع وحده قد ترجم عشرات منها، هذا فضلاً عن الكثيرين غيره الذين نقلوا عن الفارسية وغمسوا أنفسهم في مكتبات مرو ونيسابور وغيرهما، كما لا ينبغي أن نغفل عن أولئك الذين ترجموا عن الحضارة الهندية ذات الإسهام الطيب في حضارة ا تمع الإسلامي.

لقد تناسى سيمونيت ذلك كله، بل تناسى أن المسلمين مع انتفاعهم ذه الحضارات فقد ظل صلب حضار م إسلامي الأصول والسمات، عربي الوجه واللسان.

على النهج نفسه من الاختلاق والمغالطة ينتقل سيمونيت - في مقدمته - إلى الحديث عن المستعربين فيقول: "بفضل المستعربين الأندلسيين عرفت الأندلس الإسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التي كان يكرهها عامة الشعب المسلم[٤٧]، (كذا) ثم يمضي في تقوله: "و ذا يعترف الكتاب والمؤرخون المسلمون أنفسهم، فيقول لأنه تصيد موقفاً للمنصور بن أبي عامر تجاه بعض المشتغلين بالفلسفة، ثم عمم الحكم على المسلمين. إن سيمونيت يمضى في حملته ما سماه دليلاً ويقول: "والدليل على ذلك أن الكتب التي وصلتنا في الفلاحة والطب وغير ذلك من الفنون والحرف كان يقوم عليها في ظل الخلافة الأندلسية كثير من النصارى المستعربين[٤٨] وفي حاشية يقول سيمونيت: "إن أشهر أطباء عبد الرحمن الناصر - يحيى بن إسحاق - كان من المستعربين نصرانياً بالولادة، ثم ارتد بعد ذلك، ودان بديانة المسلمين".

هكذا يعد الذين أسلموا من الأندلسيين - وهم ملايين كثيرة - مرتدين على رأسهم العلماء الكبار الذين نعتهم بأ م أصحاب نفوس ضعيفة أغراهم المال وأضلهم السلطان.

إن سيمونيت يغض الطرف عن أسماء علماء المسلمين الأندلسيين الذين برعوا في الفنون التي ذكرها والتي لم يذكرها من فلاحة وطب وفلسفة ورياضة وحساب وفلك وهندسة وجبر وفيزياء وكيمياء، وهم يعدون بالمئات - وسوف نختم هذا الفصل بالحديث عن فريق منهم - وهو يركز على عالم بذاته مثل حكيم فادس واسمه كولوميلا، وهو روماني من علماء القرن الثاني الميلادي، وصاحب كتاب الفلاحة الذي ترجم إلى العربية وضاعت أصوله الأولى، ومثل باولوس هورشيوس صاحب تاريخ الدولة الرومانية الذي قام على ترجمته عالم مسلم فقيه محدث هو قاسم بن أصبغ البياني من كبار علماء القرن الرابع الهجري، وصف بكونه بارعاً في الوثائق والأحكام، وكان العالم الجليل قاسم بن أصبغ حرصاً منه على توخي الأمانة في الترجمة قد استعان بأحد أساقفة قرطبة حين ترجم كتاب هورشيوس، ومن الأمور الجديرة بالذكر أن قاسماً كان أستاذاً للعالم الكبير أحمد بن محمد بن الحباب الشهير بابن الجسور (٣١٨- ٤٠٠ هـ) وهذا الأخير كان بدوره أستاذاً للفقيه الأديب المفكر الأندلسي ابن حزم.

وحين يعرض سيمونيت للفتح الإسلامي يهمل الحديث عن بطولات الفاتحين المسلمين واستبسالهم في هذا الفتح المبين الذي ليس له مثيل في التاريخ قديمه وحديثه، فقد فتحت شبه جزيرة أيبريا من أقصاها إلى أقصاها في عامين اثنين. يغض سيمونيت الطرف عن هذا كله ويجسم موقف اليهود من الفتح ويسبهم سباً شديداً، ثم ينتقل لكي يتهم المسلمين الفاتحين بالتعصب والعدوان على النصارى، منكراً أن الفاتحين تركوا الحرية الدينية للأسبان وحافظوا على التقسيم الكنسى، ولم يهدموا الكنائس، بل أسهموا في بناء بعضها وتنمية بعضها الآخر، ويضرب صفحاً عن المعاهدات التي أبرمها الأمراء الفاتحون مثل معاهدة عبد العزيز بن موسى بن نصير، ومعاهدة طارق بن زياد، وهي وثائق عظيمة لتسامح المسلمين في الأندلس، وقد عرضنا لذلك فيما سلف من صفحات. إن سيمونيت ينكر ذلك كله، ينكر أن هناك تسامحاً من جانب المسلمين ويقول في مغالطة ظاهرة: "وعلى فرض أن الذين عقدوا هذه المعاهدات من زعماء العرب وأمرائهم كانوا مخلصين وذوي نوايا حسنة، فإنه لم يكن بوسعهم أن يطبقوا ما جاء بفقرا ا التي يدل ظاهرها على التسامح"(٤٩). ويتصيد سيمونيت مثلاً يستشهد به هو خرق عبد العزيز بن موسى بن نصير معاهدة أبيه مع أهل قلنبرية (كوينبرا المعروفة حالياً بالبرتغال) فنهب هذه المدينة ومنطقتها بعد أربع سنوات من توقيع المعاهدة.

إن سيمونيت يذكر نقض المعاهدة ولكنه لا يذكر سبب نقضها، على أن الأمر الأكثر خطورة هو أن هذه المعلومة ليست موجودة في أي مصدر عربى من مصادر تاريخ الأندلس، وليس هناك مجال للشك في أمانة المؤرخ المسلم ودقته مهما كانت الأحداث في غير صالح قومه.

العجيب في أمر هذا المستشرق أنه يقرر هنا أمراً ويقرر عكسه في مكان آخر، ويناقض نفسه فيما رواه من أحداث وما أورده من أخبار، ففي هذه القضية التي زيفها - أعني قضية إنكار تسامح المسلمين - نجده يقول العكس في صحفة ١٢٢ حيث يقرر أن الكثيرين من الأساقفة والقساوسة عادوا إلى كنائسهم بعد أن رأوا أن المسلمين لا يعتدون على الكنائس أو رجال الدين.

وفي صفحة ٢١١ من كتابه يقرر سيمونيت أن كنيسة أبيط الجامعة قد عمرت وكان أصلها بيعة صغيرة، وقد نقل إليها الكثير من الأشياء المقدسة التي

انتشرت من الكنائس التي ـدمت. وفي صفحة ٢٠٧ يذكر أن كنيسة طليطلة قد ازدهر شأ ا وتولى أمرها حبر جليل اسمه شيشيليا كان يحرص على سلامة عقيدة رعيته من الكاثوليك، وكان يعمر ما ينهار من الكنائس، ولم تمس الكنائس بسوء أثناء الحرب الضروس التي كانت واقعة بين أبي الخطار والصميل بن حاتم.

إن سيمونيت لم يقرأ شيئاً عن الإسلام، ولو فعل - كان لابد له أن يفعل - لعرف أن العقيدة الإسلامية تلزم أصحا ا باحترام أهل الكتاب والمحافظة عليهم وعلى أماكن عباد م.

وفي الفصل الثالث من كتاب المستعربين يتصيد سيمونيت بعض ألوان التعامل مع المسيحيين مثل عدم تشميتهم إذا عطسوا - والتشميت هو أن تقول لمن يعطس: يرحمك الله - ويقول إن الذمى لم يكن يحيا بتحية المسلمين ولم يكن يكنى(٥٠)، وينسب سيمونيت هذا السلوك الاجتماعي إلى الإسلام، مع أن الأمر لم يخرج عن اجتهاد بعض الفقهاء لأن الإسلام الذي يسمح للمسلم أن يؤاكل الذمي، ويلزمه بحسن معاملته والحفاظ عل جواره وماله وعرضه لا يمنع تحيته في النطاق الذي يتمشى مع سماحته والحرص على بنية ا تمع على أساس من التواد والتراحم بين المسلمين والكتابيين.

الأمر العجيب أن سيمونيت وهو يحمل حملته هذه لا يلبث أن يقول: وعلى الرغم من هذه المعاملة القاسية التي كان المسلمون يعاملون به المسيحيين، فإ م لم يكونوا يرون بأساً باصطناع بعض أعيادهم مثل عيد الشعانين، ثم يردف قائلاً: وهذا دليل على تفوق الحضارة المسيحية(٥١).

إن سيمونيت بذكره احتفال المسلمين ومشاركتهم المسيحيين في أعيادهم مثل عيد الشعانين إنما يشيد بروح التسامح والمودة، وهو بذلك ينقض ا امه السابق الخاص بسوء معاملة المسلمين للذميين، والمعروف أن مجاملة المسلمين لجيرا م المسيحيين في أعيادهم لم تقتصر على سواد الناس فقط، وإنما كان بعض الخلفاء يفعل ذلك، وتذكر المراجع الإسلامية أن المأمون العباسي، كان يـ ل ديراً في إحدى رحلاته في منطقة الجزيرة وتصادف أن حل عيد الشعانين فاحتفل الرهبان به على عاد م فشاركهم الخليفة المسلم احتفالهم وسار في موكبهم داخل الدير.

وفي هذا الفصل نفسه من كتاب المستعربين يعلق سيمونيت على عقوبة المسيحي الذي أسلم ثم ارتد، ويرى أن ذلك ضرباً من الوحشية، ثم يقارن بينه وبين المسيحي الذي يدين بالإسلام فلا يوقع عليه جزاء[٥٢].

إن سيمونيت بموقفه هذا يصم نفسه بالغباء والغفلة معاً، لأن الإسلام في تشريعه عقوبة المرتد لم يقصد بذلك المسيحي الذي أسلم ثم ارتد، وإنما قصد المسلم أيا كان مشربه، يستوي في ذلك المسلم الذي ولد على الإسلام، والمسلم الذي تحول إلى الإسلام من أية عقيدة، بل المسلم الذي لم يكن على دين، فهو حين صار مسلماً لا ينظر إليه إلا أنه كذلك، فإذا ما تحول عن الإسلام إلى دين آخر، وقع عليه حد المسلم المرتد. إن سيمونيت يريد أن يشكل العقيدة الإسلامية وأحكام الشريعة على النسق الذي يريده والشكل الذي يرضاه، وتلك هي الغفلة بعينها.

ومن الفصول الغريبة من كتاب سيمونيت، الفصل الرابع عشر الذي اتخذ له عنواناً مثيراً هو (المستعربون على مذبح الاستشهاد). إن حركة الاستشهاد تمثل نوعاً من الانتحار يقدم عليه بعض الذين بلغ م التعصب الديني درجة من درجات الهوس، فقد كان بعض النصارى يدخلون المساجد في قرطبة وغيرها من مدن الأندلس وهي غاصة بالمصلين ويسبون الرسول صلى الله عليه وسلم، فيكون الرد التلقائي من جانب المسلمين القصاص منهم بالضرب الذي قد يؤدي إلى الموت.

إن سيمونيت يحتفل ذه الحركة احتفالاً شديداً، ويرى أن هؤلاء المرضى ذا الهوس الدينى يمثلون قمة التدين المسيحى وصفائه، ومن الغريب أن هناك عدداً من الكتاب المسيحيين في العصور الوسطى قد ألفوا كتباً باللغة اللاتينية عن حركة الاستشهاد هذه التي كانوا يطلقون عليها لفظ Martirio، وقد استمرت بضع عشرات من السنين.

ويأتى سيمونيت بمثال لما كان يحدث من بعض المتعصبين من المسيحيين فيذكر قصة قس كان يدعى برفكتور Perfector وكان راعياً لإحدى الكنائس في ضواحي قرطبة في أيام الأمير عبدالرحن الأوسط ٢٠٦ - ٢٣٨ هـ، وكان القس برفكتور يجيد العربية شأنه في ذلك شأن كثير من الأندلسيين غير المسلمين، ويهوي مناقشة المسلمين في أمور العقيدة، فسأله بعض محاوريه من المسلمين عما يراه بشأن محمد والمسيح، فقال إنه يعتقد بألوهية المسيح، وأما محمد فإن هناك آية في

الإنجلي تقول إنه سيظهر في آخر الزمان عدد من مدعى النبوة، فلا تنخدعوا باتباع كثير من الناس لهم، وإن محمداً ليس إلا واحدا من هؤلاء، وكان القس برفكتور في أثناء الحوار يصف الرسول بأنه النبي المزيف وصفات أخرى كثيرة من هذا القبيل.

ويمضى سيمونيت في ذكر قصة برفكتور الذي يرى أنه أحد أبطال المسيحية العظام فيقول إن المسلمين - على الرغم من غيظهم الشديد - تركوه يمضى، وقدموا شكوى للقاضى بأن واحداً يلعن نبيهم، فعقدت محاكمة لبرفكتور انتهت بالحكم عليه بالسجن وكان في بلاط عبد الرحمن الأوسط في ذلك ا لوقت خصى اسمه نصر، كان مسيحياً وأسلم، وصل بفضل ملقه ونفاقه لصاحب العرش إلى أن يكون حظيه وأثيره، فكان يكره النصارى - والكلام لا يزال لسيمونيت - كراهية شديدة، لأنه كان منهم وترك ديانته إلى ديانة سادته، فسعى نصر لدى القاضي ليصدر حكماً باعدام برفكتور، ونفذ الحكم وعلقت رأسه على باب قصر الخلافة(٥٣).

لقد جعل سيمونيت من برفكتور بطلاً من أبطال الكنيسة، وصاغ قصته في قالب درامى مثير، وقال إن الكنيسة تحتفل بيوم إعدام برفكتور وهو ١٨ أبريل وتسميه يوم سان برفكتور.

إننا نردد ما سبق أن ذكرناه من أن مثل هذا التصرف الذي صدر من برفكتور أو غيره بدل على عصبية مقيتة وهوس غير محدود، ولكن الهوس هذه المرة تجاوز هؤلاء الناس إلى سيمونيت نفسه، لأنه يريد من قومه أن يهاجموا المسلمين في مساجدهم ويسبوا نبيهم ثم يكونوا بمنجاة من العقاب، إن هذا الفريق من الناس يصنفون بأ م خارجون على القانون، وكل الخارجين على القانون من مسلمين ونصارى كانت تضرب رؤوسهم وتعلق على باب قصر الإمارة.

بقي أن نذكر أن المعلومات التي ساقها سيمونيت في هذه القصة لا تقوم على أي أساس علمي ولا تعتمد على أي مصدر تاريخي، مما ينال من شأن المؤلف وشأن الكتاب كله.

فهذه القصة لو خضعت لمنطق التاريخ، وحللت أحداثها من واقع سيادة القضاء واستقلاله في الأندلس، واستحالة تدخل الأمير نفسه لدى القاضي فضلاً عن خصي بالقصر، لكان الحكم الوحيد أ ا مكذوبة وملفقة حتى ولو استعان الكاتب بأكثر من مصدر، فما هو الحكم إذن إذا كان المؤلف يأتى بمثل هذه القصص المثيرة

دون توثيق علمى أو سند تاريخي. إن هذا الفصل إن دل على شيء فإنما يدل على أن سيمونيت هذا الذي يتمتع باحترام كبير عند الأسبان ليس إلا واحداً من أولئك الذين ضربوا في التعصب الكريه بسهم وافر، وانتقلت إليهم حمى الهوس فأصابت منهم مقتلاً، فقد خصص سيمونيت ستة فصول كاملة من كتابه لهذه الحركة العجيبة من الخامس عشر حتى العشرين.

ويمثل الفصل الحادي والعشرون ظاهرة الحقد الأعمى الذي جعل من سيمونيت عورة قبيحة من عورات المستشرقين، فقد خصص هذا الفصل للقس سمسون الذي ولد في قرطبة سنة ٨١٠ م وتحدث فيه عن "فضائله" وإيمانه، وكان القس سمسون صاحب قلم وله بعض المؤلفات أحدها عنوانه ابولوخيتيكو Apologetico يعني "الجدل".

وكان سمسون حاد اللسان، مضطرب المزاج، عنيف الألفاظ، ولاشك في أن موضوع كتاب "الجدل" قد صادف هوى في نفس سيمونيت، لأنه لا يكتب إلا كل ما يسيء إلى الإسلام والمسلمين بأساليب بلغت من السقوط والتردي عمقاً سحيقاً.

إن القس سمسون يتحدث في كتابه عمن أسماهم المسيحيين المارقين الذين تأثروا بعادات الإسلام، وتارة أخرى يقول أ م تأثروا بالعادات والعبادات الإسلامية عامداً في تعبيره إلى أسلوب الشتم والسباب، غير ملق بالاً لما ينبغى أن يتسم به رجل الدين من وقار، ذلك أنه تخلى عن مبادئ الحياء حين يقرر أن هؤلاء المسيحيين الذين تأثروا بعبادات المسلمين قد أخذوا عنهم كذلك الشذوذ الجنسي.

وإذا كان الحقد يصيب بعض الناس بالهوس، فإن ما بلغه سمسون هذا ومعه سيمونيت قد تجاوز كل حد إذ كيف يتصور أن مسيحي الأندلس يأخذون الشذوذ الجنسي عن المسلمين، وهم يعلمون أن هذه الآفة مستقرة في أسبانيا من وقت طويل قبل الفتح الإسلامي، لأن الشذوذ الجنسي طبقاً لما هو معروف تاريخياً آفة رومانية قديمة، وكثير من أباطرة الرومان كانوا مهتمين بالشذوذ، ولقد خضع الأسبان للرومان وقتاً طويلاً، ليس فقط قبل أن يفتح المسلمون الأندلس، ولكن قبل أن يظهر الإسلام ويعم بنوره البلاد التي رضيته ديناً، أما المسلمون فهم بريئون من هذه الآفة بحكم دينهم وأعراف مجتمعهم، وإن كانت ظهرت في وقت متأخر عند بعض المنحرفين وجاءت عدواها إليهم من الطريق نفسه الذي وصلت به إلى الأسبان.

إننا حيثما جال بنا النظر في كتاب سيمونيت لا نقع إلا على خطأ واضح أو افتراء ظاهر أو تزييف لأحداث التاريخ.

إن سيمونيت يخصص الفصل الثالث والعشرين من كتابه لعمر بن حفصون، الخارج على القانون المتمرد على الخلافة[٥٤]. كان عمر بن حفصون يمثل مصدراً من مصادر القلق للخلافة الإسلامية في الأندلس، فما وقع اتفاقاً إلا نقضه ولا أعطى عهداً إلا خانه ومع ذلك فإن سيمونيت لا يعتبره كذلك على الرغم من اتفاق جميع المصادر التاريخية من إسلامية وأوروبية على الحكم عليه بالمروق وخيانة العهد، وإنما يعده بطلاً عظيماً يمثل القومية الأسبانية المسيحية، أما لماذا ذهب سيمونيت هذا المذهب الخاطئ، فلأن ابن حفصون قد ارتد عن الإسلام وتنصر في آخر أيامه، لقد لوى سيمونيت أعناق الحقائق التاريخية بما حشا به هذا الفصل من معلومات غير موثقة، فجعل حركة ابن حفصون دينية مع أ ا لم تكن كذلك في قليل أو كثير، فكل الحركات التي تمردت على الخلافة في الأندلس كانت حركات سياسية قام ا مسلمون متمردون، وأما القرائن التي تنقض ما ذهب إليه سيمونيت من أن حركة ابن حفصون كانت دينية فمحورها أن ابن حفصون لم يتنصر إلا في آخر حياته ولقد عارضه بعض أبنائه في تنصره، وظلوا على إسلامهم، وقد قر م عبد الرحمن الناصر إليه، وإن مما يلفت النظر هنا أيضاً أن سيمونيت قد أسرف في الحديث عن ابن حفصون اسرافاً شديداً وأفرد له سبعة فصول من كتابه ابتداء من الفصل الثالث والعشرين إلى الفصل التاسع والعشرين.

وفي مضمار نسبة كل تمدن وفكر إلى نصارى الأندلس أي المستعربين، يعقد سيمونيت فصلاً كاملاً - هو الفصل الثلاثوكن - ويخصصه لربيع بن زيد الأسقف، ويجعل منه أي من ربيع بن زيد، السبب الرئيسى للازدهار الفكري والعلمي على أيام عبد الرحمن الناصر، فهل هذا الكلام صحيح تاريخياً، وهل يتصور أن يقوم هذا النشاط الفكري العميق الرحيب والمد الثقافي المتدفق متمحوراً على شخص واحد هو ربيع بن زيد الأسقف.

إن سيمونيت يذكر ربيع بن زيد الأسقف على أنه ريكيموندو Recemundo صاحب كتاب (تفصيل الأزمان ومصالح الأبدان) وهو حسب

الوصف الذي جاء به المقري له: "فيه ذكر منازل القمر وما يتعلق بذلك مما يستحسن مقصده وتقريبه"[55]، وهو تقويم في الفلاحة.

ونود أن نوضح بادئ ذي بدء أنه ليس هناك ما يثبت - حتى الآن - أن ربيعاً الأسقف هو نفسه ريكيموندو، هذه واحدة، والثانية هي أنه يشك كثيراً في أن يكون الأسقف ربيع هو صاحب التقويم. إن سيمونيت نفسه واحد من الذين أظهروا هذا الشك.

إن غريب بن سعد القرطبي المتوفي ٣٦٩ هـ - ٩٨٠ م كاتب الحكم المستنصر كان قد ألف عدداً من الكتب التاريخية والطبية والفلكية والفلاحية اشتهر من بينها التقويم الذي وضعه وأطلق عليه دوزي تقويم قرطبة لسنة ٩٦١، وعريب بن سعد بهذه المناسبة مسلم أبا عن جد وليس نصرانياً كما ظن سيمونيت، ونظراً لاشتراك التسمية بين كتاب عريب وكتاب ربيع أو بالأحرى الكتاب المنسوب إلى ربيع فقد قام دوزي بعملية متابعة يلخصها بالنثيا على النحو التالي[٥٦]: وضع عريب بن سعد تقويمه المعروف في سنة ٣٤٩ هـ/٩٦١م، وقد ضاعت نسخه العربية، ولم نعثر إلا على صورة منه مكتوبة بحروف عبرية (وإن كانت عربية اللغة) فقرأها دوزي، واستطاع أن يخرج منها النص العربي للتقويم وسماه تقويم قرطبة ٩٦١.

ويمضى بالنثيا قائلاً: وقبيل ذلك بقليل وجد جيرموليبرى نسخة من الترجمة اللاتينية لتقويم الأسقف ربيع بن زيد، فنشرها ذيلاً على كتابه المسمى: "تاريخ العلوم الرياضية" في إيطاليا سنة ٩٣٥م، وقارن دوزي بين هذا النص وتقويم عريب المذكور آنفاً، فتبين أن النص اللاتيني المنسوب إلى ربيع بن زيد ليس إلا ترجمة لتقويم عريب مع بعض الزيادات، وقد أيد هذا الاستنتاج أدواردو سافدرا وخافيير سيمونيت.

إن سيمونيت يأتى بالشئ ونقيضه، إنه ينسب التقويم إلى ربيع بن زيد، فيتبين أنه لغيره ويعترف بذلك، وقبل ذلك يقرر أن ربيع بن زيد هو ريكيموندو ثم لا يقدم ما يثبت أن الأسمين لشخص واحد، وهو لا يستحي من هذا التناقض في أمر شخص بذاته فينسب إليه سبب الازدهار الفكري والعلمي في أيام عبد الرحمن الناصر، ولا ينسب شيئاً لمن ثبت أنه صاحب تقويم نفيس موجود في المكتبات وهو عريب بن سعد الذي عاش أيام الناصر وألف تقويمه سنة ٣٤٩ هـ أي قبل وفاة الخليفة الأعظم، لا لشيء إلا لأنه من أسرة أندلسية كانت مسيحية ثم دانت بالإسلام.

تبقى بعد ذلك قضية الازدهار الفكري والعلمي في عهد الناصر وهل قامت على أيدي المستعربين وعلى رأسهم ربيع بن زيد؟

ليس هناك ما يمنع من أن يكون ربيع بن زيد الأسقف عالماً فاضلاً، وقد كان الناصر يحتفل بالعلماء من كل فن ودين ويقر م إليه، فقرب إليه ربيعاً الأسقف وعينه سفيراً له لدى هوتو ملك ألمانيا، بل إن عبد الرحمن الناصر لم يجد حرجاً في أن يعين في منصب الوزارة طبيباً يهودياً هو أبو يوسف حسداي بن اسحق بن عزرا بن شبروط والحق أن تعيين يهودي في منصب الوزارة وآخر مسيحي في منصب السفارة لا يعود الفضل فيه إلى عبد الرحمن الناصر بقدر ما يعود إلى سماحة الإسلام، فالناصر كان خليفة المسلمين في الأندلس، ومستشاروه من العلماء المسلمين، معروفون بعلمهم الواسع وفقههم الرصين وشجاعتهم المطلقة وصراحتهم العارية، وإن مواقفهم منه لا تحصى، ونقدهم لبعض تصرفاته من الكثرة بمكان، ونستطيع أن نذكر أسماء المنذر بن سعيد البلوطي والفقيه المشاور أبو إبراهيم، وأحمد بن مطرف، إن الفتح بن خاقان يصف المنذر بن سعيد على هذا النحو "لم ي ع للورع عن مرقب، ولا اكتسب إثما ولا احتقب ولي قضاء الجماعة بقرطبة أيام عبد الرحمن (الناصر) وناهيك من عدل أظهر، ومن فضل أشهر، ومن جور قبض، ومن حق رفع، ومن باطل خفض، وكان مهيباً صارماً غير جبان ولا عاجز ولا مراقب لأحد من خلق الله في استخراج حق ورفع ظلم(٥٧).

إن للمنذر بن سعيد مواقف صارمة من عبد الرحمن الناصر أعظم حاكم أندلسي وواحد من أعظم ملوك الدنيا، كان المنذر وزملاؤه من العلماء يتدخلون في الشئون الخاصة للخليفة ويوجهون إليه النقد الذي يصل في تشدده إلى درجة التوبيخ وخصوصاً عندما أسرف في بناء القصور واختطاط الزهراء(٥٨).

إن الذين يستطيعون نقد الخليفة في شئونه الخاصة يقدرون على نقده في الشئون العامة، ولقد فعلوا، ولو وجدوا أن ثمة مانعاً يحول دون تعيين نصراني سفيراً وآخر يهودي وزيراً ما ترددوا في مواجهة الخليفة الناصر بذلك، وتلك حجة أخرى نسوقها لسيمونيت في مواجهة ا اماته للمسلمين بالعصبية ضد أهل الذمة والمستعربين.

لقد استمر أبو يوسف حسداي وزيراً لعبد الرحمن الناصر لمدة طويلة من الزمان كان فيها موضعاً للتكريم، وقد تمكن حسد أي بفضل اقترابه من الخليفة وشيوع التسامح مع أهل الكتاب من بعث الدراسات التلمودية في قرطبة ثم تبع ذلك نشاط الدراسات اللغوية العبرية في الأندلس وبعدها الأدب العبري.

لنعد مرة أخرى إلى سيمونيت وإلى مقولتيه غير الصادقتين.

الأولى: إن الازدهار الفكري والعلمي أيام عبد الرحمن الناصر يرجع الفضل فيه إلى ربيع بن زيد الأسقف(٥٩) الذي سماع البعض ريكيموندو ونسبوا إليه التقويم المسمى "تفصيل الزمان ومصالح الأبدان".

الثانية: "بفضل المستعربين الأندلسيين - يعنى النصارى- عرفت الأندلس الإسلامية العلوم الرياضية والفلكية والطبية التي كان يكرهها عامة الشعب المسلم(٦٠)".

أما بالنسبة للأسقف ربيع بن زيد فقد سبق مناقشة أمره قبل صفحتين أو ثلاثاً وتبين أن أحداً لم يستطع إثبات أن ربيع بن زيد هو ريكيموندو بشكل قاطع حتى الآن، كما لم يستطع أحد أن يثبت أن كتاب "تفصيل الزمان" من تأليفه، وإن دوزي قد وقعت في يديه نسخة في الموضوع نفسه - أي تقويم فلكي مناخي زراعي - مكتوبة بالحروف العبرية وظنها "تفصيل الزمان" فإذا ا التقويم الذي وضعه الفلكى الطبيب المسلم عريب بن سعد، وإن كلا من إدوارد وسافادرا وفرانسسكو خافيير سيمونيت قد أيد هذا الموقف. إن الشخصية الثقافية العلمية لربيع بن سعد الأسقف والحال كذلك لابد أن يصيبها الاهتزام ويحيط ا الضباب الذي يجردها من الهالة العلمية الفكرية الكبيرة التي أحاطها ا سيمونيت، وبالتالي ينبغي أن ينتفي الفضل الذي خلعه عليه سيمونتت بجعله محور الازدهار الثقافي في أيام عبد الرحمن الناصر، وأن أي واحد من العلماء الكثيرين الذين عاشوا في بلاط الخليفة الأندلسي العظيم أحق من ربيع ذا الفضل فيما لو كان ثمة ضرورة لبلورة الزعامة الفكرية حول شخصية واحدة.

تجئ بعد ذلك المقولة الثانية التي تنسب كل فضل لنشر العلوم الرياضية والفلكية والطبية للعلماء النصارى وتجريد المسلمين من كل فضل.

لقد حدد سيمونيت ميدانين فقط لحواره هما: العلوم الرياضية والفلكية وكانتا مرتبطتين بعضهما ببعض، فالرياضي غالباً ما كان فلكياً والعكس صحيح، والعلوم الطبية.

إننا سوف نقدم في إيجاز شديد تعريفاً بالعلماء المسلمين في هذين الميدانين في الأندلس قبل أن يولد ربيع الأسقف وفي عصره، ولو قد ذكر سيمونيت ميادين أخرى كالفلسفة والأدب والكيمياء والفيزياء والهندسة لكان قد دفع بنا إلى التعريف بالعلماء المسلمين وجهودهم وتأليفهم وتجار م في هذا الشأن، ولكنه لم يفعل، ليس عن قصد فيما نرجح - فالرجل يقول أي شئ ما دام هذا القول ينال من المسلمين ويجردهم من أي فضل أصابوه أو إنجاز حققوه - ولكن لغفلة ونسيان وإننا سوف نغفل ذكر العلماء النصارى، ليس لنكران فضلهم أو جحود لجهدهم، ولكن لتصحح المقولة الخاطئة التي افتراها سيمونيت وصدقها بعض المخدوعين من الدارسين غير العرب المسلمين.

إن عدد العلماء المسلمين الرياضيين الفكليين في الأندلس كثير وهم أصحاب إنجازات عظيمة ومؤلفات نفيسة انتفع ا العالم الغربي حتى عهد قريب، فمن روادهم أحمد بن نصر المتوفي سنة ٣٣٢ هـ وهو صاحب كتاب "المساحة ا هولة" الذي ذاع صيته واشتهر أمره(٦١).

ومنهم العالم الرياضي العظيم فخر الأندلس مسلمة بن أحمد ا ريطي المتوفي ٣٩٤ هـ (نسبة إلى مجريط وهي مدريد الحالية) وكان يلقب باقليدس الأندلس وهو صاحب مدرسة رياضية فلكية عظيمة أنجبت عدداً من كبار الفلكيين والرياضيين الذين سوف نعرض لهم بعد قليل، ولمسلمة ا ريطي عدد من المؤلفات النفيسة التي أشهرها رسالة الأصطرلاب، وثمار العدد، وتعديل الكواكب، كما انه ترجم قبة الفلك لبطليموس إلى العربية، ثم ترجمت الترجمة العربية إلى اللاتينية.

أما ريادته للعلوم الرياضية والفلكية التي أثمرت عدداً من التلاميذ العلماء العظام فإن صاعدا الأندلسي يعبر عن ذلك بقوله وقد أنجب (مسلمة) تلاميذ جلة لم ينجب عالم بالأندلس مثلهم(٦٢).

وأما تلاميذ مسلمة فمنهم أبو القاسم أصبغ بن محمد المعروف بابن السمح المتوفي سنة ٤٢٥ هـ كان ابن السمح كما يقول عنه صاعد الأندلسي متحققاً في

علم العدد والهندسة، متقدماً في علم هيئة الأفلاك وحركات النجوم مع عناية بالطب، وأما مؤلفاته فمنها كتاب المدخل إلى الهندسة، وكتاب ثمار العدد المعروف بالمعاملاً، وكتاب طبيعة العدد، وكتابان في الأصطرلاب، كما أن له زيجاً ألفه على نسق كتاب السند هند.

ومنهم أيضاً أبو القاسم أحمد بن عبد الله بن عمر المشهور بابن الصفار، وهو من أهل قرطبة لكنه رحل إلى مدينة دانية وتوفي بها سنة ٤٢٥ هـ وهي السنة التي توفي فيها ابن السمح الرياضي الفلكي الذي مر ذكره [٦٣].

وابن الصفار بدوره صاحب مدرسة كبيرة أنجبت عدداً من العلماء الرياضيين من أهل قرطبة يعدون حفدة علميين لمسلمة المجريطي، ولابن الصفار عدد من المؤلفات النفيسة منها كتاب في العمل بالأصطرلاب، والزيج الذي عمله على مذهبه السند هند. ويذكر صاعد في ترجمته أن له أخاً يسمى محمداً مشهوراً بعمل الأصطرلاب لم يكن بالأندلس قبله أجمل صنعاً لها منه[٦٤].

ومن تلاميذ مسلمة أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونش الطليطلي المتوفي سنة ٤٤٤ هـ الذي جمع بين الفلسفة والرياضة ومال إلى دراسة الطب، وقد توفر أيضاً على كتب المنطق وضبط كثيراً منها، كما توفر على كتب جالينوس فجمعها وصححها وبذل فيها جهداً كبيراً، ولكنه آثر في آخر حياته أن يلزم داره ويتفرغ لقراءة القرآن الكريم حتى توفي عن عمر قدره خمس وسبعون سنة[٦٥].

ومنهم أبو الحكم عمرو بن عبد الرحمن بن أحمد المشهور بالكرماني، وكان من الراسخين في علمي العدد والهندسة، وهو من أهل قرطبة، وبعد أن درس على مسلمة اتجه إلى المشرق ووصل إلى حران حيث تعلم الطب وعاد إلى الأندلس حاملاً معه رسائل إخوان الصفا المشهورة، وتوفي بسرقسطة سنة ٣٨٥ هـ وقد تجاوز التسعين[٦٦].

ويجيء بعد ذلك جيل آخر من الرياضيين الأندلسيين المسلمين الذين من أشهرهم أبو إبراهيم بن يحيى الزرقالي المتوفي سنة ٤٧٢ هـ الذي يقول عنه المستشرق سانشر بيريز Sancher Perez إنه يعد من أعظم أهل الفلك العرب، وإنه من طبقة أكابر علماء هذا الفن في العصور القديمة[٦٧].

وقد ابتكر الزرقالي نظريات جديدة عن الكواكب السيارة، كما اخترع أجهزة دقيقة مثل، "الزرقالية" و "الصفحية" التي تسمى في الغرب Osfea.

ومن كتبه التي اعتبرت أصيلة في موضوعها كتاب الأفق، ورسالة في العمل بالصفيحة، وطريقة عمل أصطرلاب لرصد الكواكب السبعة وأفلاكها، لذلك فإن الفرنجة يعدون الزرقالى من طبقة الرواد الذين وضعوا لهم أسماء لاتينية وعرفوه باسم إزراقيل.

وحتى ملوك المسلمين في الأندلس قد أغرموا بالفلسفة والرياضيات وعلم الفلك وفي مقدمة هؤلاء المقتدر بالله بن هود أمير سرقسطة المتوفي سنة ٤٧٣ هـ، ولقد أورث المقتدر ولده الملك المؤتمن هوايته العلمية هذه، فغاص في علوم الرياضة والفلك حتى أذنيه وألف في الفلك كتاباً نفيساً عرف "بكتاب الاستكمال" قال عنه موسى بن ميمون إنه جدير بأن يدرس بنفس العناية التي تدرس ا كتابات أقليدس وكتاب ا سطي لبطليموس.

إنه لا يزال في جعبة الببلوجرافيا الأندلسية عدد آخر من عظماء الرياضيين الفلكيين المهندسين المسلمين الذين أكملوا مسيرة الإ ار الفكري والإنجاز العلمي في الأندلس، ولكن هذا القدر الذي ذكرناه يكفي لتأكيد رأينا في مقولات سيمونيت في حق المسلمين.

ننتقل إذن إلى العلوم الطبية التي أنكرها سيمونيت على المسلمين يقول المستشرق الأسباني آنخل جنثالث بالنثيا ما نصه دون زيادة أو نقصان: أزهر علم الطب إزهاراً عظيماً بين مسلمي الأندلس(٦٨). وفي يقيننا أن هذه الجملة تكفي للتعريف بالإنجازات الطبية التي حققها الأطباء الأندلسيون المسلمون.

وكأي بلد مبتدئ في علم ما عمد المسلمون المهتمون بتعلم الطب إلى ابتعاث أولادهم إلى أفريقية أو المشرق للتعلم والتدرب ثم العودة لخدمة أهليهم ومواطنيهم.

ولما رأي أهل الأندلس أول طبيب مسلم يفد إليهم من المشرق وهو يونس بن أحمد الحراني سارعوا إلى إرسال أبنائهم إلى الخارج لاكتساب هذا العلم، فتوجه عمر بن حفص بن برتي إلى القيروان ليدرس الطب على يدي ابن الجزار وأخذ عنه كتاب "زاد المسافر" في علاج الأمراض(٦٩)، وارتحل محمد بن عبدون الجبلي إلى

مصر والبصرة وتعلم فيهما وتدرب في مارستنيهما وعاد إلى الأندلس سنة ٣٦٠ هـ[٧٠]. ومنهم الكرمانى الذي مر ذكره فقد ارتحل إلى حران حيث درس الطب وعاد من المشرق ومعه نسخة من رسائل إخوان الصفا.

وبعد أن وقف علم الطب على قدم ثابتة في الأندلس بدأ الأطباء يدرسون في وطنهم ولا يرتحلون إلا مختارين، فمن هؤلاء الأطباء سعيد بن عبد ربه، ابن أخي أحمد بن عبد ربه صاحب العقد الفريد، كان سعيد طبيباً حاذقاً وشاعراً أديباً وقد ابتكر طريقة جيدة في علاج الحميات كان يستعمل فيها المبردات[٧١].

ومن الأطباء البارعين أصحاب الخبرة والتأليف عبد الرحمن بن إسحاق بن الهيثم طبيب المنصور بن أبي عامر، له كتاب الكمال والتمام في الأدوية المسهلة والمقيئة، وكتاب الاكتفاء بالدواء من خواص الأشياء.

ومنهم أحمد بن يونس بن أحمد الحراني وأخوه عمر اللذان ارتحلا إلى المشرق حيث بقيا عشرة أعوام ثم عادا إلى الأندلس ولم يعمر عمر طويلاً، أما أحمد فقد ألحقه المستنصر بخدمته، وكان يجمع بين التطبيب وتحضير الأدوية (الصيدلة) وكان له اثنا عشر صبياً من الصقالبة در م على تحضير الأدوية، وقد سن أحمد هذا سنة طيبة فجعل من الطب مهنة إنسانية فكان يواسى بعمله وفنه الجار والصديق والمسكين والضعيف ويصرف الدواء با ان للمحتاجين.

ويحتل ابن جلجل مكانة رفيعة في عالم الطب والنبات وهو رأس مدرسة كبيرة مرموقة، ومن كتبه: كتاب الترياق وكتاب تاريخ الأطباء، ومن الأطباء النا ين عريب بن سعد الذي مر ذكره عند الحديث عن ربيع بن زيد الأسقف، وقد وضع عريب كتاباً في طب الأطفال عنوانه: (خلق الجنين وتدبير الحبالى والمولود)، وهو موجود ولا يزال مخطوطاً بمكتبة الأسكوريال.

ومن مفاخر الطب والأطباء المسلمين أبو القاسم خلف الزهراوي - نسبة إلى مدينة الزهراء - الذي استفاضت شهرته عند القدامى والمحدثين من مسلمين وأوروبيين، وهو أحد أصحاب التماثيل في كلية الطب بباريس ويعرفه الأوروبيون باسم أبو لكاسيس Abulcacis وقد جمع الزهراوي بين الجراحة والتطبيب وطب العيون، وكان يصنع آلاته الجراحية بنفسه، وأجرى العمليات الكبرى التي لا تزال تعد من العمليات الصعبة الخطيرة في عصرنا الحديث، ومن ثم فإن مكانة الزهراوي

رفيعة عند الأطباء وهم يعدون هذا الطبيب المسلم من طبقة ابقراط وجالينوس[٧٢]، وللزهراوى أشهر كتاب في الطب عند الفرنجة والعرب على السواء وهو (التصريف لمن عجز عن التأليف) وقد ترجم إلى كثير من لغات العالم وقدم عنه الطبيب المصري العالم الدكتور محمد كامل حسين دراسة نفيسة نشر ا المنظمة العربية للتربية والثقافة، ولقد عاش الزهراوي بين سنتي ٣٢٤ - ٤٠٣ هـ.

ومن كبار الأطباء المسلمين الأندلسيين الفيلسوفان الكبيران ابن باجه وابن رشد لقد اشترك ابن باجه مع سفيان الأندلسي في تأليف (كتاب التجارب) وأما ابن رشد فله الكتاب المشهور في الطلب المعروف باسم (الكليات) وقد سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن عقيدة ابن رشد فيما مضى من صفحات، والكتاب يجمع بين التشريح ووظائف الأعضاء والأمراض وأعراضها والأدوية والأعذبة والعلاج.

ولعل أسرة بني زهر من الأسر التي استأثرت بشهرة كبيرة في الأندلس في ميداني الطب والشعر، وهم مع التسلسل أبو مروان عبد الملك بن زهر المتوفي سنة ٥٢٥ هـ، ثم ابنه أبو العلاء بن أبي مروان عبد الملك بن زهر، ثم أبو مروان عبد الملك بن أبي العلاء بن زهر، وهو يحمل اسم جده وكنيته على السواء. إن أبا مروان الحفيد يعد أعظم الثلاثة، كما يعد واحداً من أعظم الأطباء الأندلسيين يستوي في ذلك المسلمون والمسيحيون. ولأبي مروان عدد من المؤلفات النفيسة منها كتاب (الاقتصاد) - في الطب طبعاً - وكتاب في الأغذية والأدوية، وكتاب آخر يسمى (التيسير) وقد أهداه لابن رشد وكانا متعاصرين يوصف بأنه خير ما ألف العرب في الطب العلمي.

وكان أبو مروان من أسبق الأطباء إلى المناداة بفصل الجراحة عن الطب الباطني وعن الصيدلة، وكان يرى أنه لا ينبغي للطبيب أن يقوم بتحضير الأدوية[٧٢].

فإذا ما عدنا مرة أخرى إلى كتاب المستعربين لسيمونيت وجدناه يسير في الفصول الأخرى على النهج نفسه الذي اختطه لنفسه من اختيار الموضوعات التي يحاول خلالها مصارعة الحضارة الإسلامية في الأندلس والإساءة إلى المسلمين بعامة ونسبة كل مكرمة إلى نصارى أسبانيا وكل نقيصة إلى مسلميها.

ولعل الصورة الوحيدة التي بدا فيها سيمونيت غير شتام هي تلك التي قدمها عن ملوك الطوائف الذين خصص لهم الفصل الثالث والثلاثين، وهو متفق فيه مع

دوزي، لأ ما يشربان من معين واحد، على أن سيمونيت لا يطيق أن تبقى صورة ملوك الطوائف على النحو الذي لا يخلو من الغمز، فلا يلبث أن يعلل تحسن حال المستعربين آنئذ بأ م هم الذين فرضوا أنفسهم بقوة شخصيا م على هذه الإمارات الضعيفة.

إننا نعود فنكرر ما سبق أن قررناه في شأن هذا الكتاب، وهو أنه لا يصمد أمام النقد الموضوعي، لأنه قائم من أوله إلى آخره على منهجية مريضة تعمد إلى اختلاق الأخبار وتزييف الأحداث والافتراء على الحقائق التاريخية، وتستهدف الإساءة إلى الإسلام والمسلمين بشكل عام وفي الأندلس بشكل خاص.

الهوامش

١- بحث الأندلس في شعر شوقي: العدد الأول من ا لمد الثالث الخاص بشوقي وحافظ، ص ٢٠٠ - ٢٣٤، مجلة فصول.

٢- الإسلام والعرب في دراسات العلماء الأسبان (الفصل المكتوب عن كوديرا).

٣- مادة ليونه كايتاني في أعلام الزركلي.

٤- الفكر الأندلسي صفحة (و) من المقدمة.

٥- حقق الأستاذ الدكتور حسين مؤنس اسم الكتاب وهو (ذكر مشاهير أهل فاس في القديم) ورجح أن يكون مؤلفه واحداً من اثنين: أبي الوليد إسماعيل بن الأحمر صاحب كتاب "روضة النسرين" المتوفي سنة ٨٠٧ هـ أو عبد القادر الفاسي المتوفي سنة ١٠٥٠ هـ (انظر فجر الأندلس، هامش صفحتي ٤٣٢، ٤٣٣).

٦- Historie de L'Esagne Musulmane lll ١٧٢-١٧٣

٧- فجر الأندلس ٤٣٦.

٨- تاريخ افتتاح الأندلس ص ٣٩، ٤٠.

٩- Historie de L'Espagne Musulmane Edition ١/٧٤

١٠- تاريخ الفكر الأندلسي لبالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس صفحة ٢٠

١١- تاريخ الفكر الأندلسي ص ٧٧، ٧٨.

١٢- تاريخ الفكر الأندلسي ص ١٧، ١٨.

١٣- جنثالث بالنثيا ص ٢١، ٢٢، عن مقال ريبيرا عن ابن قزمان.

١٤- فجر الأندلس هامش ٢٤٣ عن موسوعة كوديرا ٢٠٤/٨.

١٥- فجر الأندلس هامش ٤٤٥.

١٦- فجر الأندلس ص ٤٤٣.

١٧- فجر الأندلس ص ٤٤٢ عن النص الأسباني عن باسكوال دي جايانجوس.

١٨- نفح الطيب ٢٤٣/١.

١٩- بغية الملتمس صفحة ٢٥٩.

٢٠- نفح الطيب ١٧٨/١.
٢١- ابن القوطية صفحة ٣٩.
٢٢- تاريخ افتتاح الأندلس صفحة ٤٠.
٢٣- سيمونيت صفحة ١٠٦.
٢٤- تراجع فقرة الخلافات الدينية المسيحية في فجر الإسلام صفحة ٤٧٩ وما بعدها.
٢٥- سيمونيت صفحة ١٢٢.
٢٦- قضاة قرطبة صفحة ٩ وما بعدها.
٢٧- فجر الأندلس للدكتور حسين مؤنس ص ٦٤٠ عن بحث دوزي عن المراجع العربية لفتح الأندلس.
٢٨- تاريخ علماء الأندلس الترجمة ١٢٧.
٢٩- المصدر السابق الترجمة ١٢٠٢.
٣٠- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٢٦.
٣١- عاش ابن مسرة بين ٢٦٩ - ٣١٨ هـ، وعاش منذر بن سعيد بين ٢٧٢ - ٣٥٥هـ.
٣٢- فجر الأندلس صفة ٦٤٣.
٣٣- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٠٩.
٣٤- المصدر السابق صفحة ٣١٠.
٣٥- The Origins of Mohammedan Jurisprudence. Page ٢٨٨
٣٦- فقه الإمام الأوزاعي (أول تدوين) قامت بنشره وزارة الأوقاف العراقية بغداد ١٣٩٧ هـ.
٣٧- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٣٥٥.
٣٨- المصدر نفسه صفحة ٣٦٩.
٣٩- نفسه صفحة ٣٦٠.
٤٠- نفسه صفحة ٣٦٩.
٤١- نفسه صفحة ٣٦١.

٤٢- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ١٤٣ وما بعدها.
٤٣- المصدر السابق صفحة ١٥٥، ١٥٦.
٤٤- فجر الأندلس صفحة ٤٢٦.
٤٥- المصدر السابق صفحة ٤٣١.
٤٦- المستعربون صفحة ٤٤.
٤٧- سيمونيت ص ٤٥.
٤٨- المصدر السابق ص ٤٦.
٤٩- المستعربون ص ٦٧.
٥٠- المستعربون ص ٧٩.
٥١- المصدر نفسه صفحة ٤٨.
٥٢- نفسه صفحة ٨٨.
٥٣- المستعربون صفحة ٣٨٥ - ٣٨٧.
٥٤- المستعربون ص ٥١٣ وما بعدها.
٥٥- نفح الطيب ١٧٦/٤ من رسالة عبد الوهاب بن حزم في فضل الأندلس.
٥٦- تاريخ الفكر الأندلسي هامش صفحتي ٤٨٧، ٤٨٨.
٥٧- مطمح الأنفس صفحة ٣٧.
٥٨- يراجع في ذلك نفح الطيب ١٠٦/٢، ١٠٧.
٥٩- الفصل الثلاثون من كتاب "المستعربون".
٦٠- المستعربون صفحة ٤٥.
٦١- نفح الطيب ١٦٨/٤.
٦٢- طبقات الأمم ص ١٠٧.
٦٣- المصدر السابق صفحة ١٠٧، ١٠٨.
٦٤- المصدر السابق صفحة ١٠٨، ١٠٩.
٦٥- المصدر نفسه صفحة ١٢٧، ١٢٨.
٦٦- نفسه ١٠٩ - ١١٠.
٦٧- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٥١.
٦٨- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٦١.

٦٩- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٣٧/٢.
٧٠- طبقات الأمم ص ١٢٥.
٧١- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ٤٢/٢.
٧٢- تاريخ الفكر الأندلسي صفحة ٤٦٦.
٧٣- تاريخ الفكر الأندلسي.

المستشرقون والتراث العلمي الإسلامي (١)

(١) هذا البحث مأخوذ بتصرف من دراسة للدكتور: محمد السويسي بعنوان :

موقف بعض المستشرقين[1] من العلم العربي الإسلامي

تصور الغرب العالم العربي الإسلامي تصورات مختلفة متباينة بحسب العصور، فكانت له منه أولا صورة عالم معاد، في تصادم معه ، وتأثرت هذه الصورة بخرافات سخيفة أشيعت بين الناس ، وشوهتها الخلافات المذهبية الدينية ثم أعقبتها صورة حضارية لامعة، روجتها الترجمات اللاتينية لمؤلفات ابن سينا وغيره في الفلسفة والطب والعلوم الطبية وما إليها، وتلتها أخيرا صورة منطقة اقتصادية ذات بال توجهت شيئا فشيئا نحوها أنظار فئة التجار ومطامع أصحاب رؤوس الأموال . .

ومنذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر للميلاد جرى التعامل والتبادل بين أمم الغرب والأمة الإسلامية العربية على غير مجرى التبادلات الطبيعية القديمة "وأصبحت حركات التبادل الثقافي ذات شكل هجومي عنيف ، وصارت مستندة حتما إلى القوات المادية، منها تستمد نفوذها، وبفضلها تبسط سلطتها، دون مراعاة لأفضلية ولا مفضولية فكرية،[2].

وتبع هذه الهيمنة المادية خلط خطير، حتى لدى العلماء وأهل الفكر وصار هم كثير من الكتاب الأخصائيين في ميدان الإسلاميات وفي حقل الحضارة العربية، - أي مسعى العديد ممن عرفوا بالمستشرقين ، إنما يتمثل في العمل على طمس كل ما من شأنه أن يوحي بما كان للعرب المستعمرين المستغلين من آيات الحضارة ومن معالم الثقافة . .

كما غرسوا في الأذهان صورة مشوهة عن الأمم المستضعفة صار بموجبها العربي عنصر جمود وتخلف ، لا نصيب له في مجال العلم ، بل إن عمله الماضي قد اقتصر على الحفاظ على التراث اليوناني إلى أن قيض الله له أدمغة في أوروبا استثمرته الاستثمار اللائق ونمته وأفسحت مجال نتائجه ، وهكذا كان العلم العربي - حسب هذه النظرة - علما أجنبيا، عمل على جمعه قلة من الأفراد لم يكن لهم شأن ولا أثر في العالم العربي ، كما لم يكن لهم في العلم أي إنتاج أصيل طريف يتميزون به . .

وليت كل المستشرقين، عبروا عن رأيهم هذا تعبيرا صريحا واضحا وإن كان فيه ما فيه من المناوأة والعداء. . فنكون منه على حذر ونعد له ما أمكننا من الجواب لإصلاح ما فسد وتصويب ما كان خطأ ..

ولكن بعضهم يواجهنا بمقال متأرجح بين المدح والإطراء والدسيسة المغرضة . فنقف في حيرة لا ندري أي سبيل نسلك وبأي حكم سنخرج في النهاية خاصة وأن الكاتب يعلل تحليله (بحب الفهم) وبعدم الانسياق مع (التأثر اللاشعوري بالأفكار العنصرية المسبقة) فقد يستهوينا ذلك بجعلنا ننتظر موقفا موضوعيا نزيها، ونقع في الفخ ولا ننتبه، وما هو إلا السم قد دس في الدسم [٣].

ومن هذا النوع ما يصرح به أ. ف قوتيي [٤]، - ولا يسعنا إلا أن نشاطره الرأي فيما يظهر من تعبيره - فيقول : ليس غرضنا أن نقيم ما للمساهمة "العربية" من أهمية، وأن نقارن بينها وبين المساهمة الهلينية أو الأوروبية . . وقد يكون من العمل الصبياني أن نفكر في إسناد جائزة تفوق لإحداها على البقية، وهذا عمل لاغ خطير.. وإننا لا نتصور تصورا حقا معيارا ثابتا من شأنه أن يستخدم لهذا التقييم على أنه لو وجد ميزان لذلك لاختل الميزان بسهولة بموجب ما للأفكار المسبقة من تأثير لا شعوري ...

ولكننا عازمون على التنظير بين هذه الحضارات الثلاث المتعاقبة بقدر ما يكون ذلك في الإمكان ، مبرزين خصوصيات الحضارة "العربية"، تلك الخصوصيات التي تكون جذورها حتما كامنة في سلوك العرب الخاص ، في نزعا م العميقة، وذاتيتهم الفريدة الشاذة .

"ونحن إنما نعتزم صراحة أن نسعى إلى الإدراك والفهم "[٥] على أنه يعترف قائلا[٦]: مرت فترة من الزمن كانت فيها النهضة (الأوروبية) تتلعثم في عبارا ا الأولى، وأوروبا تستيقظ من سبات توحشها، ناظرة إلى الحضارة السراسينية[٧] نظرة مثقلة بالاحترام. .. وكانت الأيدي منها تسقط من اليأس لما تلمس في هذا النمط من آيات تعجز عن تقليدها ومساير ا . . .

"وبالطبع فإننا اليوم نقع في الطرف المعاكس ، ومن الحق أن نعيب على أنفسنا عقوقنا الأخرق المرتكز على آراء مسبقة" ثم يسوغ موقفه في النهاية بقوله : "والحضارات كالشعوب ، إ ا لا تعرف الاعتراف بالجميل " .

وقد يشعر قوتيي أحيانا بما في موقفه إزاء العرب والمسلمين عامة من تحيز، فيردد، وكأن الضمير قد وخزه : "إننا لا ننكر ما نبذل من جهود في سبيل الحياد وفي سبيل النقد الدقيق ، ومع ذلك فإننا إنما نكتب التاريخ دوما بقصد مواطن - أو إن شئت

بقصد قارئ ينتمي إلى وطن معين - وليس في الإمكان أن يكون الأمر بخلاف ذلك ، فهذا (العلم الظرفي المتواضع) لائط بالإنسان إلى حد بعيد ، فلا يمكنه أن يتخلص تمام التخلص من الأهواء البشرية"[٨] .

ويشعر الكاتب أيضا بما في مغامرته من مجازفة، إذ لم يكن في تقييمه لعمل العرب في الميدان العلمي ليستند إلى وثائق عربية أصيلة، حيث لم يكن لديه سوى "طلاء شديد السطحية"[٩] من المعرفة بالعربية . . .

على أن عنصرية قوتيي تبدو للعيان في أحكامه على الجنس العربي . والعرق البربري إذ يصرح "بالتفوق البيولوجي للجنس العظيم المستطيل الرأس [١٠]، الأشقر" أي لأهل أوروبا[١١] الآريين على "الإنسان السامي أو السامي البدائي [١٢] وقد جرى، دون شك ، في شرايينه شيء من الدم الزنجي ".

فعقليتا الشرقي والغربي تختلفان أساسا، في نظره ، "فإذا ما كانت رومة تستفظع قرطاجنة وتكرهها كراهية نكراء، ولم تقنع منها بأقل من تدميرها تدميرا مطلقا، فما كان ذلك إلا رد فعل لا شعوري إزاء بنيات عقلية مباينة لها مباينة جذرية وأوجه تفكير وإحساس تتناقض تماما معها" .

"والعرب ، في رأي قوتيي ، عاجزون عن أن يتمكنوا ، هم أنفسهم ، من استثمار ما جمعوا من نتائج بعد طول العناء، وبمهارة فائقة، ومن تأليفها ضمن نظرية عامة شاملة فسيحة...".

"والعرب ورثوا عن الكلدان انشغالهم بالتنجيم وباستطلاع الغيب، وهذا الانشغال مشرقي أساسا، كما أن من سمات الفكر المشرقي غلبة الروح التجارية الانتفاعية وحدة الأنانية وحب الذات " [١٣].

ويختم قوتيي قوله مستنتجا: "إن الفكر العربي يعوزه بعض الشيء حين يحلق بالغا الأوج، حتى يبرز نتيجته النهائية بكيفية واضحة ساطعة أي يعوزه أمر تأصل ونما في ا تمعات الغربية فحسب ، أعني ما يمكن أن يدعى فضولا مجانيا لا انتفاعيا، أو خيالا تأمليا مولدا للفرضيات ، وتلك خصلة مدنية لا دينية"[١٤].

وما هذه الأحكام (القوتية) إلا نقل متطرف للنظرة العنصرية الإمبريالية التي سادت في أوروبا في القرن التاسع عشر فأصبح من مفاهيمها أن العربي والبربري والشرقي (الآسيوي) بصفة عامة يمثلون جنسا متميزا خاصا لا شبه له بالجنس ا لأوروبي.

فيقول رودوار كيبلنغ [١٥]: "الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا" ويرد قوتيي على بول بورد إذ يقول : "ما هؤلاء، على الرغم من كل شيء ، إلا أناس بيض مثلنا" فيعلق : "نعم هم بيض، مجاورون للبحر الأبيض المتوسط ، ولكنهم ليسوا مثلنا، فالأوروبيون والمسلمون [١٦]، بعد مضي قرن كامل ، ما فتئوا يكونون كتلتين متجاورتين متباينتين ، ومن يعش بقر ما يشعر في الحال أن هناك حاجزا سميكا يفصل بينهما"[١٧].

وزاد هذه النظرة تركزا ظهور نظرية التطور البيولوجي وما أدت إليه من اهتمام بتصنيف الأجناس العرقية، وبما افترض لها من صفات خاصة متميزة، وعمل الوضع الدولي الاقتصادي والسياسي على دعم دعوى التفوق الآري الأوروبي وصور الاستعمار المهيمن على البلاد الإسلامية، وما صاحبه من دعوات تبشيرية، الإسلام وأهله بأبشع الصور وأحقرها وأزراها .

ورمى فيلسوف العلمانية، أرنست رينان ، الدين الإسلامي بالتحجر والتعصب والرجعية "ففيه سذاجة الفكر السامي المفزعة، المقلصة للمخ البشري ، مغلقة منافذه في وجه كل لطيفة وكل إحساس رقيق وكل تأمل ونظر منطقي ، جاعلة إياه وجها لوجه مع حلقة مفرغة مستمرة ة الله هو الله "[١٨]. "فمنذ القدم كان الفكر السامي ، بطبيعته ، مضادا للفلسفة رافضا للعلم " [١٩] وفي سفر (أيوب) اعتبر البحث عن العلة من قبيل الإلحاد والزندقة.

ويتابع رينان دروسه إلى أن يقول : "كثيرا ما يردد القول عن (العلم العربي) و(الفلسفة العربية)، وفعلا إن العرب كانوا أساتذتنا فيهما طيلة قرن أو قرنين من العصر الوسيط ، ولكننا ما لجأنا إلى ذلك إلا ريثما نحصل على الأصل اليوناني ... فهذا العلم العربي ، وهذه الفلسفة العربية لم يكونا إلا نقلا حقيرا للعلم والفلسفة اليونانيين ، ومتى تركزت اليونانية الحق أصبحت هذه النقول الداهشة عديمة الجدوى، ولأمر ما شن عليها علماء اللغة في عصر النهضة حربا صليبية شعواء... هذا إلى إننا إذا تمعنا في كل هذه الآثار نجد أن العلم العربي لا شيء عربي فيه ... وان

صفحة من روجر بيكن لتحوى من التفكير العلمي الحق أضعاف ما في هذا العلم غير الأصيل في بأكمله ، فهو دون شك حلقة محترمة من حلقات التراث إلا أنه لا يشتمل على شيء وافر من الطرافة "[٢٠].

وازداد هذا التيار المناوئ للعرب والإسلام قوة وحقدا في بداية القرن العشرين ولا سيما بعد الحرب العالمية الأولى وإثر قيام الحركات التحريرية في عدد من البلدان مما زعزع ثقة الحضارة الأوروبية بنفسها فأصبحت يداخلها الشك وصارت تحس بحتمية الدفاع عن النفس ضد العالم [٢١] الجديد حتى تقاوم (تصاعد مد اللون ضد التفوق العالمي للبيض) ونكتفي، كأنموذج، بعرض شيء مما جاء في كتاب (الإسلام وسيكولوجية المسلم)[٢٢] للمسمى أندري سرفيي وقد حرر مقدمته العنصري المتحيز، المسيحي المتعصب ، لويس برتران. يقول الكاتب: "إن ما يدعى بالحضارة العربية لا وجود له البتة كظاهرة مبرزة للعبقرية العربية، فهذه الحضارة إنما أنشأها شعوب أخرى كانت لهم مدنيات قائمة قبل أن تستعبد قهرا من قبل الإسلام ، فاستمرت خصالها القومية في نمو برغم ما صب عليها الفاتح من ألوان الاضطهاد ... [٢٣]

"ولم يساهم العنصر العربي فيها إلا بمقدار هزيل يكاد لا يذكر... فالكندي مثلاً، وقد كان له صيت عظيم في القرون الوسطى ولقب بالفيلسوف لم يكن سوى يهودي من الشام اعتنق الإسلام وما كتبه الرياضيات والهندسيات والطبية والفلسفية وغيرها إلا مجرد نقل واقتباس من أرسطو وشراحه ... وكثيرا ما نسب استنباط الجبر إلى العرب والواقع أ م لم يكونوا إلا نسخة عملوا على نقل رسائل ديوفانطس الإسكندري الذي كان حيا في القرن الرابع للميلاد ... وفي الطب أيضا لا نجد طرافة ولا ابتكارا، ورسائل أبي القاسم وابن زهر وابن البيطار - وثلاثتهم من أصل أسباني - نسخ مطابقة بعض المطابقة للأصل، أعني لمؤلفات جالينوس وهارون وأطباء الإسكندرية، وقد تم نقلها عن طريق السريانية .

وما برع العرب إلا في الميادين التي لا تستدعي سوى القليل من الخيال كالتاريخ والجغرافيا ...

وابن خلدون ، المولود في تونس ، كان من أصل أسباني.. .

وأبقى العرب في الجغرافيا كتبا لا شك طريفة، ومكنتهم قوة ملاحظتهم من تسجيل عدد من الإرشادات النفيسة، فنقلوا الواقع نقلا أمينا وفيا، وكانت معظم روايا م صحيحة دقيقة"[٢٤] .

سادت إذن نزعة كهذه تدعي الموضوعية وتزعم أ ا تستند إلى العديد من الوثائق وإلى نظرة أنثروبولوجية علمية فتركز اهتمامها على التطورية البيولوجية[٢٥] و(الانتقاء الطبيعي) وتصنيف الأجناس العرقية، واستخدم أهل الغرب هذا الطلاء العلمي لدعم آرائهم المسبقة وبث أحكامهم المغرضة، كل ذلك في لغة بسيطة في متناول الإنسان العادي ، مما ساعد على نشرها في تربة استعدت لقبولها.

وبلغ تأثير النظريات التطورية هذه أشدها في الثلاثينيات حين استخدمت النازية مبادئ الداروينية لتسويغ مفهومهم (للدم الغالي) و(الجنس العالي).

وأما فيما يهم موضوعنا فقد وضع ليون قوتيي[٢٦] كتابه (المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية) وخصص الفصل الأول منه لموضوع (العقلية السامية العربية والعقلية الآرية) ... أما العقلية السامية "فلها ميل إلى الأطراف وهي تضع المتباينات ، وبالأحرى المتشا ات ، الواحد بجوار الآخر مجرد وضع ثم تمر فجأة من أحدها إلى الآخر بينما تتمثل الصفة الغالبة على العقلية الآرية في التقريب التدريجي بين الأضداد والتأليف بينها ، بمتوسطات تختارها ببراعة، "فهي الوحدة في التعدد والتنوع ، والشعور بالدرجات المتتالية ضمن تسلسل محكم الترتيب ".

ويقابل في الفصل الثاني بين عقلية التفريق والتباعد والفصل السامية وعقلية التأليف والجمع والادماج الآرية[٢٧] .

وكم ابتهج المستشرقون وكم شعروا (بالسعادة) حين أمكنهم أن يتبنوا رأيا لرجل فكر مسلم، المؤرخ الجليل والفيلسوف الاجتماعي الحكيم عبد الرحمن بن خلدون ، وأن يؤولوا ظاهره بما يتلاءم مع نزعتهم العنصرية المستهجنة للجنس العربي ، فتهافتوا عليه مرددين لفظه ، عازليه عن سياقه ، مضفين عليه مدلولا مضادا للتفكير العام الخلدوني :

يقول ابن خلدون: [٢٨] "من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم ، لا من العلوم الشرعية ولا من العلوم العقلية، إلا في القليل النادر،

وإن كان منهم العربي في نسبته فهو عجمي في مرباه ومشيخته ، مع أن الملة عربية وصاحب شريعتها عربي " .

وعند هذا يقف المرددون شأن من يقتصر على ترديد قوله تعالى: (ويل للمصلين) ، فيزعم سيريل القول[٢٩] "إن ما عرف بالعلم العربي ما هو إلا إنتاج الفرس ، يستشهد بقول براون في كتابه عن تاريخ الفرس: "إذا حذفنا من علوم العرب ما كان من إنتاج الفرس حذفنا منها أجل ما حوت من مادة[٣٠]" بل يتجاوزه بول لاقارد إذ يزعم أنه لا يوجد من بين العلماء المسلمين (ولو سامى واحد)، مما يضطر جولدزيهر نفسه إلى الاعتراف بأن في ذلك تطرفا وتجاوزا للحدود[٣١].

ويتبنى أ. ف قوتيي ابن خلدون ويجعل منه عبقرية غربية .

"ومما يلوح للأعين من أول نظرة أن ابن خلدون كان له اهتمام كبير بروح النقد، أي أن هذا الشرقي كان يتصور التاريخ تصورا غربيا ... أليس في الإمكان أن نوقن أنه قد بلغت نفحة من ضتنا الغربية إلى روح ابن خلدون الشرقية[٣٢]، من خلال خرق في الجدار السميك المحيط بالإسلام ، عن طريق الأندلس مثلا، فابن خلدون يريد أن (يفهم) وتلك خاصية غربية وجدت عند هذا الشخص المسلم[٣٣]".

وفي اية هذا الاستعراض يمكننا أن نلخص فيما يلي ، أهم عناصر الحملة التي شنها. شق من المستشرقين على العلم العربي والفكر العربي بصفة عامة - إما صراحة وإما دسا وتلميحا.

(١) القول بالتفاوت الفطري بين الشعوب ، بل بالتباين المطلق بين عقلية العرب والساميين عامة وعقلية الآريين الأوروبيين.

وعن هذا الموقف تتفرع استنتاجات خطيرة صارت في منطق بعض أهل الاستشراق بمثابة البديهيات :

أ - إن العرب لا يقوون بطبيعتهم على ابتداع أي جديد في الحقل العلمي .

ب - لذا كان ما يسمى (بالعلم العربي) مجرد نقل عن اليونان والهند وغيرهما من الأمم ، فإذا ما عثر على أمر طريف في هذا العلم فلا بد أن يكون له أصل في العلوم القديمة .

جـ - ولذا أيضا كان نقلهم مشوها ضعيفا، يكتفي بادراك الجزئيات ولا يرتفع إلى مستوى القضايا والقوانين العامة ، وهذا العجز الخلقي عن بلوغ الغاية "حال

دو م ودون اكتشاف أمريكا واكتشاف حركة الكواكب والسلاح الناري والطباعة" وقد كانوا قاب قوسين أو أدنى منها جميعا.

د - ولذا أخيرا لا نجد من بين العلماء إلا القليل من العرب ، وإنما نمت الحضارة العربية وازدهرت عندما أزيح (العربي) عن الركب السياسي والعسكري .

(٢) عندئذ يعتنق عدد من المستشرقين ظاهر ما ذهب إليه ابن خلدون في قوله : "إن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من العجم " أو قوله : "إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب " .

(٣) إن القرآن وقف حجر عثرة في وجه العلم وحرية النظر العقلي وجمد أهل السنة الحياة الفكرية بتعلقهم بمبدأ القضاء والقدر، والإسلام رفض للعلم والحضارة.

(٤) إن العرب بطبيعتهم يتأثرون بالأوهام ويميلون إلى الانشغال بالتنجيم وبالسيمياء .

الرد على المستشرقين

كانت إذن هذه أهم العناصر التي اشتملت عليها الحملة على العرب وعلى العلم العربي ، ونحن - إذ نشرع في مناقشتها - لن نجيب عنها عنصرا عنصرا بل سنتعرض لها، جملة وتفصيلا، إذ تتداخل جذورها وتشتبك فروعها وتشترك أغراضها، فسنحاول أولا أن ندقق المفاهيم، ثم سنستفتي علماء العرب أنفسهم في الموضوع وسنسجل آراءهم بأمانة، وأهل مكة أدرى بشعا ا!

وستكون لنا بالخصوص وقفة لتحرير ما أراد ابن خلدون بقولته المرددة، - وقد أريد ا شرا -، ووقفة أخرى للتحري عن موقف الإسلام من العقل ومن البحث العلمي ، ولن نطيل القول في ذلك، إذ قد سبقنا إلى ذلك كثيرون من المفكرين العرب وأهل النظر والرأي من الأجانب ، فتصدوا للعديد من المغالطات وفندوها بالحجة والبرهان ...

وإذ نحن كثيرا ما نلاحظ ما بين النظرية وما عقد عليه العزم لإخراجه للناس وبين النتائج والواقع الملموس من بون شاسع وفروق جسيمة فإننا سنشفع آراء العلماء العرب النظرية بنماذج من إنتاجهم العلمي الطريف ومختارات مقتضبة ذات دلالة مما ساهموا به من مبتكرات واكتشافات وحلول في سبيل التقدم العلمي والنهوض بالم لة البشرية.

ولعلنا بذلك نزيح عن العرب والعلم العربي شيئا مما ألصق ما من م على أننا ما فتئنا في بداية المطاف، وطريق الحق طويل وعر، وما زالت القناطير المقنطرة من المخطوطات العلمية مكدسة في الزوايا المهجورة، أو على رفوف المكتبات المتباهى ا، لم ينفض عنها غبار ولم تزح عنها أستار...

ابن خلدون والعرب [(٣٤)]:

ولنتوقف لحظة لنتفهم ما قصد ابن خلدون من القولة التي تبنى منطوقها عدد من المستشرقين : "من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم العجم " ثم : "إن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب "...

فهل كان ابن خلدون مستهجنا للجنس العربي ، مستخفا بقدرته على الإنتاج العلمي؟، وما كان يقصد ابن خلدون بلفظ (العرب)؟ وهل نلمس من أقواله آراء التحيز والعنصرية؟.

فلا ننسى بداية القولة المشهورة: (ومن الغريب الواقع .. .) أي أن ابن خلدون نفسه يستغرب هذا الوضع المشاهد في عصره ولا يرى فيه شكلا طبيعيا، فالعرب ليسوا جنسا، بطبيعته، رافضا للعلم خاليا من المعارف ، وابن خلدون يتألم من هذا الوضع ، في قرارة نفسه ، ولا يمكن أن يكون بخلاف ذلك ، وهو عربي حضرمي ، لا من أصل أسباني كما يقول قوتيي ، ولا هو بربري كما ينعته بعض العرب المقلدين لأهل الاستشراق. والعرب الذين يقصدهم بالذات هم طائفة (الأعراب)، أهل البدو الرحل ، الظعن "لارتياد المسارح والمياه لحيوانا م" المتقلبون في الأرض ، فيقول بالحرف الواحد : "وهؤلاء هم العرب ، وفي معناهم ظعون البربر وزناتة بالمغرب والأكراد والتركمان والترك بالمشرق "، وإلى هذا المعنى تفطن المستشرق الفرنسي البارون دي سلان إذ درس بدقة معجم المصطلحات التي استخدمها ابن خلدون وضبط مدلولات ألفاظها، فذكر أن ابن خلدون إنما قصد "البدو والرحل والأعراب من سكان البادية الذين كانوا يقيمون في الخيام ". وفعلا هو يفرق بين أهل البدو وأهل الحضر، بل وحتى بين من يتخذون بيوت الشعر والوبر وبين سكان القرى والجبال والمدر. .. فغاية الأحوال العادية عند هؤلاء البدو "الرحلة والتقلب ، وذلك مناقض للسكون الذي به العمران ومناف له، فهؤلاء أمة استحكمت عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقا وجبلة، وكان عندهم ملذوذا لما فيه من الخروج من ربقة الحكم وعدم الانقياد للسياسة" وهؤلاء هم "العرب الذين إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب " ...

وهذا إذن وضع اجتماعي ظرفي فرضته الحياة الريفية في زمن من الأزمنة وهذا الوضع لا يفيد أن أفراده بفطر م الأولى قاصرون عقلا وعلما، بل إن ابن خلدون يصرح بكل وضوح، رادا على من يعتقد ذلك الذي "ظن أن نفوس البدو قاصرة بفطر ا وجبلتها عن فطرته، وليس كذلك، فإنا نجد في أهل البدو من هو أعلى رتبة في الفهم والكمال في عقله وفطرته " كما يرد على من يظن من رحالة أهل المغرب (أن أهل المشرق) أشد نباهة وأعظم كيسا بفطر م الأولى وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطر ا من نفوس أهل المغرب ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية، ويتشيعون لذلك ويولعون به لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع، وليس كذلك (٣٥)...

وفي هذه النظرة الخلدونية الكريمة التفاؤلية ما يمكن أن نرد به أيضا على أ. ف . قوتيي وأتباعه حين يردد : "إن القبائل البدوية لا تحمل في غضو ا بذور الحضارة[٣٦]"

ويمكن أن نقرر أنه لا وجود لعرق متفوق ولا لعرق وضيع ، فالكل له مزية و(لا فضل لعربي على أعجمي) إلا بالسعي والعمل الصالح، ولا وجود لدم غال ولا لدم رخيص، فالدماء تتكافأ قيمتها، مهما كان لون حامليها، والدم دوما عنصر الحياة و(حامل) الروح ورمز الحركة والخلق والإبداع ...

المقصود بالعلم العربي :

وبقى لنا أن نرفع لبسا وأن نزيل خلطا وقع فيه بعض من تحدث عن (العلم العربي) وعن قصور الجنس العربي عن الابتكار والتجديد في مجال العلم حتى قيل إن العلم العربي كله أجنبي ، فهو في الأصل قد نقل عن علوم القدماء ثم عمل على إحيائه ودعمه أعلام من الشرق الأدنى ومن قسم من أفريقيا.

فنحن نقصد (بالعلم العربي) علما كتبت مادته باللغة العربية وأسهم في تقدمه أقوام عاشوا في البلاد العربية أو تدين لسلطان العرب، عرب وعجم مسلمون ومسيحيون ويهود وصابئة، ارتبطوا بمصير واحد وجمعوا تراثا مشتركا، وتذوق جميعهم العربية حتى قال قائلهم : "(لئن أهجى بالعربية أحب إلي من أن أمدح بالفارسية[٣٧]"

والعلم لا ينسب لجنس من الأجناس بل للغة التي ا حرر وبواسطتها نشر، فإذا ما ذكرت (المعجزة اليونانية) واستشهد بأعلامها أمثال بطليموس (المصري) وأوقليدس، مدرس الهندسة بالإسكندرية، وأبلونيوس (الإسكندري) وثاون (الإسكندري) وفرفوريوس (الصوري) وطالاس (المالطي، من آسيا الصغرى) وأفلوطين (المصري) ألم يركز أساسا على اللغة التي نشر ا هؤلاء العلماء والحكماء مادة علمهم وحكمتهم ؟ وإذا ما ذكرت العالمة الفرنسية ماري كوري (البولونية الأصل) والكاتب الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو (المولود بمدينة جنيف السويسرية) وأوبنهايمر، أحد المسؤولين الأمريكان عن البرامج الفضائية، أكان الاعتداد بجنسية هؤلاء الأصلية أم كان المهم والأساس هو اللغة التي ا نشروا نتائج بحوثهم ؟.

وفي النهاية إن العلم العربي نتاج مجتمع ظهر للعيان بعد الفتح الإسلامي، كانت له دار الإسلام وطنا مشتركا، والعربية لغة، وامتزجت فيه الثقافات، وانصهر علم

اليونان بحكمة فارس والهند وبتعاليم الإسلام فأنجب أمة وسطا، جمعت بين النظر والعمل بين العلم والتطبيق، فقال قائلهم: "إذا أضاف المرء إلى العلم العمل ، فقد نال الأمل ورحل إلى زحل وسما إلى السماء ولحق بالملأ الأعلى" .

وسئل ابن شهاب : "أيما أفضل العلم أم العمل ؟ فقال العلم لمن جهل ، والعمل لمن علم ".

الإسلام والعلم[٣٨]:

هل كان الإسلام رافضا للعلم عائقا عن إعمال الرأي كابحا للعقل ؟ حسبنا أن نذكر أن أولى آيات التنزيل الكريم، نزولا هي قوله تعالى: (**اقرأ باسم ربك الذي خلق** ...) [العلق : ١] ، أي أن أول تعاليم الإسلام ركز تركيزا مؤكدا على مشكل المعرفة ودعا دعوة ملحة إلى سلوك طريق العلم ...

ولم تقتصر هذه الدعوة على ما يتعلق (بقراءة) كلام الله ومعرفة الحكم الشرعي، بل كثيرا ما ردد القرآن الكريم : (**فاعتبروا يا أولي الأبصار**) [الحشر ١٢] ، وقال تعالى: (**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون**) [النحل ٧٨] ، وقال تعالى في باب الحث على العلم والجد والطلب : (**يا** يحيى **خذ الكتاب بقوة**) [مريم ١٢]، وقال جل من قائل : (**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**) [الزمر ٩] .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "**طلب العلم فريضة على كل مسلم**" و" **لا يزال الرجل عالما ما طلب العلم، فإذا ظن أنه قد علم فقد جهل**". وقرن العلم دوما في النظرة الإسلامية بالطلب والسعي ولم يكن نيله توقيفا مجردا أو إيحاء.

وقال قائلهم: "العلم إذا أعطيته كلك أعطاك بعضه " وهو مبدأ يقر بنسبية المعرفة لدى بني الإنسان، فالعلم، حسب قول ابن سيرين: "أكثر من أن يحاط به ".

والعلم في نظر المسلم مشاهدة وتأمل عقلي "رؤية ورأي - بصر وبصيرة – نظر مادي ونظر عقلي " وأطلق علماء الإسلام على هذه الازدواجات لفظ الاعتبار أو التجربة، وفيه الجمع بين الحس والنظر والاقتران بين عنصر المعرفة المادي وعاملها العقلي ، يقول ابن الهيثم : "فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية، وصور ا الأمور العقلية"[٣٩] ويقول ابن رشد : "إن الشريعة تحث على النظر في الكائنات والاعتبار وطلب المعرفة بواسطة العقل ".

إذن العلاقة القائمة بين العلم والإيمان في الإسلام علاقة تعاضد لا علاقة ضدية وتضارب ...

وكان من شأن الإيمان أن يشد أزر العالم في ميدان المعقول، ومن شأن العلم، بكشفه عن بعض أسرار الطبيعة، أن يأتي مؤيدا للإيمان، ويشد كل ذلك اعتقاد راسخ بأن التقدم نحو الحق ليس فحسب ممكنا، بل هو ممكن بلا اية، وليست

الحقيقة التي في متناول الإنسان نقطة ثابتة قارة، بل هي مجال يبعث فيه ا لجهود البشري نورا يعمل أكثر فأكثر على الإحاطة به، سابرا إمكاناته مدققا محتملاته، وعن ذلك ينشأ ذاك التعطش إلى النور وما يتبع استجلاء سر من الأسرار من راحة بال وفرحة تكاد تكون صبيانية.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "**اثنان لا يشبعان : طالب علم وطالب مال**" ويقول البيروني واصفا شعوره عند اكتشافه سرا من أسرار الطبيعة: "وغشيني من الفرح ما يغشى الظمآن من رؤية السراب "، تلك كانت نظرة العالم العربي في ظل الإسلام، العالم العامل ا لمجتهد الطموح المتواضع، العارف حق المعرفة بم لة البشرية وحدودها فهو يسعى بما أوتي من قوة، متحملا مسؤولياته إلى أقصى حدودها بحرية كاملة، ولكنه يزن الوضع البشري حق وزنه ويوقن بنسبية المعرفة الإنسانية "فالإنسان سجين المعرفة الطبيعية، وهو يؤمن أن من وراء المنطق والعقل، ومن وراء (سلاسل العلل المطوية) توجد قوى أخرى تسير نشاط الإنسان و تهدي خطاه نحو اكتشاف ما جد من العناصر، قوى خارجية، قوى متسامية، كالحدس الخلاق والصدفة والعناية الربانية . ودون شك أن هذا مما آخذ به فريق من المستشرقين العلم العربي وعلى رأسهم زعيم الفلسفة العلمانية رينان إذ يدعي أن الإسلام "يجعل الإنسان وجها لوجه مع حلقة مفرغة مستمرة : الله هو الله ".

ولكن ابن خلدون يرد عليه بقوله [٤٠] : "العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع محال، ومثال ذلك رجل رأي الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال ".

ويضيف قائلا: "(ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبا ا والوقوف على تفاصيل الوجود كله، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه".

ويستشهد بما نقل عن بعض الصالحين: "العجز عن الإدراك إدراك " بل أليس ذلك هو مدلول العبارة المأثورة عن نيوتن، إذ أوصى الباحث في الفيزياء بوصيته الشهيرة: "أيتها الطبيعة حذار مما وراء الطبيعة [٤١]".

فالمعرفة العلمية لا تدرك الكون، وإنما هي تعرف الواقع بالغور فيه غورا مستمرا، هي تتعلق بالكائنات دون أن تعلم كنهها، وعلى الرغم من التطور العجيب وتقدم التقنية الخادمة للعلم، وأن العلم المعاصر لا نفاذ له إلى كنه الكائنات ... فهل يحق حينئذ أن يعاب العالم العربي إذا ما رسم حدودا للحقل الذي من شأنه أن يبحث فيه العقل؟ فهده الحدود إنما هي اعتراف بنسبية المعرفة البشرية وبخصوصية الم لة البشرية ولم تكن عرقلة وقمعا للعقل ولسعي الإنسان فـ "لو تعلقت همة ابن آدم بما وراء العرش لناله " بل الأمر، كل الأمر، أن نتجنب الخلط وألا ننظر ونقارن بين أمور ليس لها وحدة قياس مشتركة، وأن نحسن التمييز بين الوضع البشري ومقام الإله.

وصار العلم - على هذا الأساس - مشروعا جماعيا في المدينة المسلمة وبذلت كل الجهود لجعل المعرفة في متناول كل الناس، مهما كانت أرومتهم، ومهما كانت طبقتهم الاجتماعية، بل ومهما كانت ديانتهم ... واستخدمت الطاقات جميعا لهذا الغرض فهل يلام العرب إذن إن كان عندهم للناس أجمعهم، مسلمهم وغير مسلمهم، عربيهم وعجميهم، نفاذ إلى العلم وان شجع الباحثون عامتهم على البحث وإن لقي العلماء الأعاجم والذميون حظوة وجاها في بلاطات الخلفاء والأمراء(٤٢)؟

بل هي كانت نظرة إنسانية فسيحة وسلوكا قصد منه نشر المعرفة بين بني البشر، والعمل على دعمها وترقيتها وبثها في صدور الناس، حتى إذا ما فارق العالم هذه الدنيا لا ينقطع عمله ويستمر أثره .

وإذا ما قال أهل الهند بتناسخ الأرواح فإن التناسخ الحقيقي في نظر علماء العرب هو هذا التناسخ العقلي الثقافي الذي يستفيد به كل جيل مما حصل عليه الجيل السابق من نتائج ومكاسب، وتكون البشرية وأجيالها المتعاقبة هكذا بمثابة عملاق يحمل على كتفيه قزما، فيشاهد القزم ما لا يرى حامله، وما كان ليراه لولا أنه حمله العملاق.

وفي هذه الصورة رد على قول آخر لاكته ألسن جماعة من المستشرقين وهو أن العلم العربي، (إن وجد) ما هو إلا نقل عن علوم القدماء، وخاصة اليونان، أي الجنس الآري الغربي.

فهل يزعم هؤلاء الزاعمون أن صرح العلم يقام على العدم وأن أقوامهم انطلقوا من الصفر مهرولين في حلبة المعرفة؟.

شجرة المعرفة أصلها في الأرض وفرعها في السماء، فإذا ما نقلت من موطن إلى آخر ذوت ولوت رأسها وتساقطت أوراقها ما لم تكن التربة التي نقلت إليها أرضا زكية كريمة بعثت فيها من حرار ا ومن نداها، وإذا ما افترشت عروقها متباعدة عن الأصل باحثة عن الغذاء فجذرها الأصلي يغور غورا في أعماق أرضها مكسبا الشجرة دعما وقوة .

ولكن أيدل ذلك على أن العلم العربي تقيد بالنقل والتقليد وهل اقتصر عمل العلماء العرب على حفظ أقوال المتقدمين ؟

نعم إ م كانوا يجلون مصادرهم التي من مناهلها استقوا مبادئ العلوم وأصولها، وكانوا يقدرون للقدماء ما قاموا به من جهود لاستقراء ما تجمع لديهم في ميدان المعارف وينوهون بما تحلوا به من روح علمية زكية نزيهة.

ولكن علماء العرب اعتبروا هذه الخصال بالذات لهم أساسا ولعلمهم منطلقا، فألزموا النفس باستقراء الكائنات وتعقب أحوالها والبحث عما يلوح بينها من الأمور المطردة التي لا تختلف ولا تتغير، فقدروها تقديرا، وضبطوا أحوالها ضبطا دقيقا عسيرا "فما ثبت لديهم بالخبرة لا الخبر، وصح عندهم بالمشاهدة والنظر، ادخروه ك ا سريا، وعد (كل) نفسه عن الاستعانة بغيره فيه سوى الله غنيا، وما كان مخالفا في القوى والكيفية، والمشاهدة الحسية في المنفعة والماهية، للصواب والتحقيق، وإن كان ناقله أو قائله عدلا فيه في سواء الطريق، نبذوه ظهريا وهجروه مليا، وقالوا لناقله أو قائله لقد جئت شيئا فريا[٤٣]" .

وفي المعنى نفسه يقول أبو الريحان البيروني : "وإنما فعلت ما هو واجب على كل إنسان أن يعمله في صناعته من تقبل اجتهاد من تقدمه بالمنة وتصحيح خلل إن عثر عليه بلا حشمة ... وقرنت بكل عمل في كل باب من علله وذكرت ما توليت من عمله، ما يبعد به المتأمل عن تقليدي فيه، ويفتح باب الاستصواب لما أصبت فيه، أو الإصلاح لما زللت عنه أو سهوت في حسابه "[٤٤].

ويقول عبد اللطيف البغدادي: "والحس أقوى دليلا من السمع، وجالينوس وإن كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه إلا أن الحس أصدق منه [٤٥]".

ويقول أيضا: "القول يقصر عن العيان "، ويقول: "وجميع ما حكيناه مما شاهدناه" .

يقول ابن الهيثم كذلك: "الحق مطلوب لذاته، وكل مطلوب لذاته فليس يعني طالبه غير وجوده" ...

"فالناظر في كتب العلماء، إذا استرسل مع طبعه، وجعل غرضه فهم ما ذكروه وغاية ما أوردوه، حصلت الحقائق عنده وهي المعاني التي قصدوا لها، والغايات التي أشاروا إليها، وما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل.

"ولو كان ذلك كذلك لما اختلف العلماء في شيء من العلوم، ولا تفرقت آراؤهم في شيء من حقائق الأمور، والوجود بخلاف ذلك. فطالب الحق ليس هو الناظر في كتب المتقدمين، المسترسل مع طبعه في حسن الظن م بل طالب الحق هو المتهم لظنه فيهم، المتوقف فيما يفهمه عنهم، المتبع الحجة والبرهان، لا قول القائل الذي هو إنسان، المخصوص في جبلته بضروب الخلل والنقصان . .." الخ [٤٦].

أبقي مع هذا معنى أو أثر لما ألصقه بعضهم من مة بالعلم العربي من كونه (مجرد نقل عن علوم الأوائل)؟! ألم يكن موقف العالم العربي هو موقف العالم الحديث ذاته منذ أن جعل بيكن وديكارت (الشك بين قدمي الحقيقة)؟

وصار السؤال المهم إذن يتعلق بما صنع علماء العرب بما اعتمدوا من أصول ومصادر وبالكيفية التي ا ألفوا بين مختلف الثقافات السابقة وصهروها في بوتقة حضارة طريفة طلعت على بني الإنسان بسبل نيرة لاستكشاف أسرار الكون واستكناه الحق. فما كان إنتاج العلم العربي وبم ساهم في بناء صرح المعرفة؟.

نماذج من إنتاج العلم العربي الإسلامي

أولاً: الرياضيات والفلك

قصة الصفر :

من الجدير بالملاحظة أن جربرت (وقد انتخب بابا برومة سنة ٩٩٩ م وتلقب بسلفستر الثاني) اشتهر خاصة بصنع العدادات واستعمل للدلالة على الأرقام التسعة صورا تسمى Apices تشابه الأرقام الغبارية، إلا أنه لم يستخدم رمزا للصفر الدال على الفراغ.

وكتاب محمد بن موسى الخوارزمي في الحساب وكتابه في الجبر والمقابلة كانا أول ما أوحى للإيطاليين بمبادئ الجبر وبالحساب المستند إلى النظام العشري المعروف عندهم باسم فن الخوارزمي Algorithme .

وأول ما استخدم هذا النظام عند العرب حوالي سنة ٧٧٣ حيث نقلت أزياج الهند للعربية واستخدمت فيها رموز الهند، ومعها الصفر.

ويؤكد الخوارزمي والبيروني والكندي ، ثم ليونارد البيزي في القرون الوسطى بأوروبا أن أصل الصفر هندي - وكذلك فعل Wallis (بلندن ١٦٨٥) ووبك (٤٧) .

ويعترف أجل العلماء في الغرب أ م نقلوا الصفر عن العرب، ومنهم ليونارد البيزي o Quod Arabice Zephirum Apellatur) وكذلك Tartaglia الإيطالي Koble الألماني، بينما يقتصر آخرون على وصفهم إياه بأنه (أجنبي) Barbaric أمثال So Vossius الهولندي إذ يقول barbaras numeri notas) (أمستردام ١٦٥٠).

وبزعم (٤٨) A.T.H Vincent أن اسم الصفر ورمزه منقول عن العبرية (Tsiphra تاج) أو (Ciphra عد) وكذا يدعي الكاتب اليهودي المعاصر C. Levias إذ يزعم أن ما شاء الله اليهودي (المتوفي سنة ٨٠٠) هو الذي أدخل هذا الرمز للعربية.

ويرجع David Eugene Smith و Charles Karpinski أن اللفظ مشتق من العبرية (Sepher حسب، عد) . .

عرضنا فيما سبق أهم الآراء المتعلقة بأصل الصفر مصطلحا ورمزا ، على أن المهم من الوجهة العلمية ليس هو اللفظ أو الرمز بل الفكرة الثرية الخصبة التي استخدمت هذا الرمز وابتكرت صفتين للرقم، قيمة له في حد ذاته وقيمة ثانية بحسب موقعه في العدد بحيث إذا نقل مـ لة إلى اليسار ضربت قيمته في عشرة، وهذا حقا هو أساس النظام العشري، وذلك جوهر الابتكار العربي الذي أسدى للعلم عامة أداة قوية ناجعة هي النظام العشري، لم يعد الإنسان في حاجة اليوم إلى التذكير بعظيم مزاياه.

الحساب و الجبر :

من الميادين الرياضية التي اهتم ا علماء العرب إثر تضلعهم في الأرثماطيقي اليونانية وفي حساب الهند والكلدان ميدان عرف باسم (نظرية الأعداد) توسعوا فيه إلى أقصى حد متجاوزين ما وصل إليه القدامى من نتائج [٥٠].

فمن ذلك أن ابن كامل شجاع بن اسلم، من أهل مصر خصص كتابه (كتاب الطرائف في الحساب [51] لحل عدة مشاكل، من أصل صيني أو هندي، حلا مخالفا لطريقة الهند، يؤول الجواب فيها إلى الأعداد الصحيحة، فتكون المشاكل قابلة لحل واحد أو لحلول متعددة أو تكون مستحيلة .

كما يبرهن الكرجي أنه يستحيل أن يوجد ثلاثة أعداد منطقية (أي صحيحة أو كسرية) أ - ب - ج بحيث يكون أ^{٣} + ب^{٣} = ج^{٣} وتلك هي الحالة الخاصة الأولى مما اشتهر فيما بعد بمشكل فرما Fermat ويتعرض ابن الهيثم إلى حل مسألة تتمثل في تعيين عدد قابل للقسمة على ٧ ويكون باقي قسمته على ٢، ٣، ٤، ٥ أو ٦ مساويا لـ (١).

ولا شك أن هذه المسألة عرضت له عند تعيين أوائل أيام الأسبوع في سنة ما.. ويثبت رشدي راشـد [٥٢] أن ابن الهيثم - في القرن العاشـر للميلاد - برهن قبل ولسـن Wilson (١٧٧٠ م) عما عرف بنظرية ولسن : إذا كان ن عددا أوليا، مهما كان فإن ا موع ٢ × ٣ × .. × (ن - ١) + ١ أو (ن - ١) + ١ قابل للقسمة على ن ، وإذا قسم على أي من الأعداد ٢، ٣ .. ن - ١ كان الباقي دوما (١).

ودرس علماء العرب خواص المتواليات العددية والهندسية وتوسعوا فيها.

ففي العديد من المخطوطات نجد قواعد لجمع القوى المتجانسة من أعداد المتوالية العددية الطبيعية :١^{٢} + ٢^{٢} + ٣^{٣} + ...١^{٣} + ٢^{٣} + ٣^{٣} + ..الـ ـ ـخ .

ويستخدم ابن غازي المكناسي هذه النتائج لحل (المسألة السبتية) التي يعرضها ضمن مخطوطة (بغية الطلاب في شرح منية الحساب [٥٣]).

يسجل لنا كتاب (الفصول في الحساب الهندي) لابن الحسن أحمد بن إبراهيم الاقليدسي (كان حيا سنة ٣٤١ بدمشق) أول من بحث في التكعيب وفي الجذر التكعيبي. وعلى ما نعلم هو أول من بحث في الكسور العشرية (خلافا لما سبق أن أسند من أولية في ذلك غيات الدين الكاشي) وعلى كل قبل سطيفن Stevin (١٥٨٦ م) بستة قرون . .

ويكتشف ابن البناء المراكشي (٦٥٤ هـ - ١ ٧٢ هـ/ ١٢٥٦ - ١٣٢١)[٥٤] قانوناً لقابلية القسمة على ٧، ويخصص فصولا من كتابه (تلخيص أعمال الحساب) لتصنيف الكسور ويتابعه في ذلك القلصادي متمماً مجموعة الأعداد المنطقة بكامل جهازها وبشتى عمليا ا .

وللقلصادي رسالة خاصة بالأعداد الصماء وبالعمليات على (ذوات الأسماء[٥٥]).

ولابن البناء رسالة مخصصة للأعداد الناقصة والتامة والزائدة والأعداد المتحابة وله قانون خاص بتكوين كل نوع من هذه الأعداد.

على أن أول رسالة عربية وضعت في الموضوع هي رسالة ثابت بن قرة (القرن ٩م)

ومما يجدر التذكير به ما قام به محمد بن موسى الخوارزمي من عمل طريف في كتاب الجبر والمقابلة، وهو أول من استعمل هذين المصطلحين لحل المعادلات "فالطرف ذو الاستثناء يكمل، ويزاد مثل ذلك على الآخر، وهو الجبر، والأجناس المتساوية في الطرفين تسقط منها، وهي المقابلة".

ويعرف محمد في أحمد بن يوسف الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) -حوالي سنة ٩٧٠ م - علم الجبر والمقابلة بقوله "الجبر والمقابلة صناعة من صناعات الحساب وتدبير حسن لاستخراج المسائل العويصة في الوصايا والمواريث والمعاملات والمطارحات، وسميت ذا الاسم لما يقع فيها من جبر النقصانات والاستثناءات ومن المقابلة بالتشبيهات وإلقائها " .

ويحده ابن البناء المراكشي بقوله : "هو صناعة يعرف ا ا هول من قبل المعلوم إذا كان بينهما علاقة تقتضي ذ لك " ويصنف الخوارزمي المعادلات (حتى الدرجة الثانية) إلى بسيطة يسميها المفردات ومركبة يسميها المقترنات، وبقيت صوره الست وأمثلتها العددية هي عينها المستخدمة في الغرب في القرون الوسطى.

ويفسح عمر الخيام ا ال إلى المعادلات من الدرجة الثالثة مصنفا إياها تصنيفا مستعملا لحلها طرقا جبرية محضة أو مستخدما حلولا هندسية تتمثل في تقاطع منحنيات كالدوائر والقطوع المكافئة أو الزائدة مثاله حل : $س^{٣} + ب^{٢} س = ب^{٣}$ باستعمال القطع المكافئ $س^{٢} = ب ص$ والدائرة $(س - ب)^{٢} + ص^{٢} = ب^{٢}$.

وكثيرا ما نسبت الأولوية في الغرب إلى فيات Viete (١٥٤٠ - ١٦٠٣) في استنباط طريقة عددية لحل المعادلات ذات المعاملات العددية مهما كانت درجتها.

ولكن ما نشره سيديو ووبك (باريس ٨٤٧ ا) عن (مقدمات زيج ألغ بك) وما دار من مناقشات حول أسلوبين عربيين لتعيين قيمة تقريبا لجا أ (١٨٥٤)، وما قدمه لوكي من دراسة مستفيضة معمقة لأعمال الكاشي (١٩٤٨)، كل ذلك زعزع الفكرة التقليدية السابقة، خصوصا وأن د . رشدي راشد بين أن أعمال الكاشي عن المعادلات العددية والكسور العشرية كانت ناتجة عن تطور مستمر تجدد به الجبر في

القرنين الحادي عشر والثاني عشر للميلاد على يد علماء العرب إذ قام جماعة منهم بتطبيق قوانين علم العدد على الجبر وحاولوا إفساح مفهوم العدد(٥٧)، كما تقدم غيرهم بالجبر عن طريق الهندسة(٥٨)، وبرهن رشدي راشد أن الطوسي كان متمكنا من طريقة هي في أساسها طريقة فيات، على أن الطوسي يتميز بإقامة الدليل النظري على وجود جذر أو عدة جذور للمعادلات العامة التي لا تمثل المعادلات العددية سوى نماذج منها، في حين أن فيات لم ينشغل إلا بما بين يديه من معادلات عددية دون الارتقاء إلى مستوى النظرية العامة .

وفي هذه المقارنة البسيطة ما فيها من معنى للرد على الخرافة التي عملت آراء رينان وطنري وغيرهما على نشرها من أن علماء الرياضيات العرب إنما اقتصروا على الصيغ التطبيقية والوجوه العملية الانتفاعية بينما تميزت في نظرهم ، الرياضيات الهلينية وأعمال عصر النهضة بالطابع النظري بالأساس البرهاني المنطقي (٥٩) .

ومن أطرف ما يؤثر عن المدرسة المغربية العربية في الرياضيات الميل إلى تبسيط المسائل، فنجد في مصنفات ابن البناء المراكشي ثم أبي الحسن علي بن محمد بن علي القرشي القلصادي (٦٠) (٨١٥ - ١ ٨٩/ ١٤١٢ - ١٤٨٦)، ومحمد بن أحمد بن غازي المكناسي من بعده (٨٤١ - ٩١٩/ ١٤٣٧ - ١٥١٣)٠ أول أثر في الحساب والجبر لاختصار العمليات والمعادلات وأول استعمال للرموز والعلامات الدالة على العلاقات وا اهيل ، فاقتصروا على حرف السين ، وأحيانا على نقط إعجازه الثلاث للدلالة على الشيء ، وهو العدد ا هول ، كما استعملوا حرف الميم للمال ، وهو مربع ا هول وحرف الكاف للمكعب وحرف اللام للدلالة على المعادلة وحرف الجيم للجذر.

حساب المثلثات المستوية والكروية

كل أهل العلم مقتنعون اليوم بما كان لوضع حساب المثلثات من كبير الأثر في كل تقدم العلوم الدقيقة عامة، من رياضيات وفلك وفيزياء وغيرها. وهذا العلم، في أصوله وفصوله، من استنباط الفكر العربي، عمل على إرساء قواعده وأسسه عباقرة من أمثال محمد بن جابر بن سنان البتاني (قام بإرصاده من سنة ٢٦٤ - ٣٠٦/ ٨٧٧ - ٩١٨) وأبي العباس الفضل بن حاتم التبريزي (ت ٣١٠/ ٩٢٢) وأبي الوفاء البوزجاني (٣٢٣ - ٣٨٨/ ٩٣٤ - ٩٩٨) وثابت بن قرة (٢٢١ - ٢٨٩ / ٨٢٩

- ٩٠١) وأبي الريحان البيروني (٣٦٢ - ٤٤٠ / ٩٧٢ - ١٠٤٨) وابن يونس ، صاحب الزيج الحاكمي (بين ٩٩٠ و ١٠٠٧م) ونصير الدين الطوسي (٥٩٧ - ٦٧٢ / ١٢٠١ - ١٢٧٤) .

وحل جابر بن أفلح لأول مرة مثلثا كرويا قائم الزاوية علم ضلعه والزاوية ا سمة ا اورة

ويجدر أن نشير إلى أن أبا الوفاء في القرن العاشر للميلاد وصل بطريق تقريبية إلى حاسب جا ٣٠ بتقريب ١٠ $^{-8}$ (أي جزء من مائة مليون جزء) .

ثم إن كتاب الشكل القطاع لنصير الدين الطوسي وصل بحساب المثلثات الكروية إلى أقصى حدوده وكان له أقوى الأثر على ريجيو منطانوس فيما بعد (١٤٦٤ م).

الفلك

يقول حسين نصر: "إن الآيات القرآنية التي تشير إلى الطبيعة تتعلق في معظمها بالسماء، وهذا التأكيد من قبل أقدس المصادر الإسلامية بالإضافة إلى ميل العرب الرحل الطبيعي إلى النظر في السماء أثناء تجوالهم في أغوار الصحراء بمساعدة النجوم، هذان العاملان حركا علم الفلك بدفعة قوية منذ بداية الحضارة الإسلامية، كما أفردا مكانة رفيعة لهذا العلم وما يلحق به، من بين العلوم العقلية، حتى إن الفقهاء وعلماء الدين المعارضين لبعض هذه العلوم استثنوا علم الفلك، بل إن الأمر بلغ ببعضهم إلى أن أحلوه مكانا رفيعا[٦٣]".

واجتهد الكثير من الأعلام في استنباط الطرق لتعيين سمت القبلة، وعنوا بعلم الميقات لتحديد أوقات الصلاة. . .

وأجمع الفقهاء والمتكلمون، وبالأحرى أهل الحساب وعلماء الفلك، على إنكار التنجيم فحصر أعلامهم عملهم في رصد النجوم الثابتة والكواكب السيارة وتقدير حركة الكواكب وصنع آلات الرصد المدققة، وحرروا (الأزياج الممتحنة) وأعادوا النظر في قياسات القدامى وتقديرا م، ومن ذلك أن المأمون اطلع على دور كرة الأرض حسب الكتب القديمة "فأراد أن يقف على حقيقة ذلك، فسأل بني موسى (بن شاكر) عنه وكلفهم بتحريره، فقاسوا الدرجة الأرضية بصحراء سنجار ووطآت الكوفة فكانت النتيجة ستة وستين ميلا وثلثين" [٦٤].

وتوالت الأرصاد وجمعت النتائج، فمن أهم التدقيقات التي تمت على يد العرب ما

يلي:

١ - ضبط قيمة الميل الكلي (وهو ميل فلك البروج على خط الاستواء)

(قاس القدماء هذا الميل فوجدوه (٢٣° ٥١َ ٢٠ً)، ورصده بنو موسى ببغداد وأبو الحسين بن الصوفي بشيراز والبتاني وأبو الوفاء ببغداد والخازن بالري فوجدوه مقدارا أقل، وضبطه ثابت (بن قرة) بمقدار (٢٣° ٣٣َ ٣٠ً) والخوجندي بقدر ٢٣° ٣٢َ ٢١ً، والطوسي (نصير الدين) بالمراغة بقدر (٢٣° ٣٠َ)[٦٥].

هذا مثال مما ألزم به علماء الفلك العرب أنفسهم من المحنة والعناء قصد التمحيص والتدقيق.

ونحن نلاحظ أن القيمة المدققة التي ضبط ا الفلك الحديث الميل الكلي هي ٢٣° ٢٧، ونشير إلى أن هذا الميل ينتقص بمقدار دقيقة واحدة كل ١٢٨ سنة[٦٦].

٢ - تدقيق حركة الاعتدالين إلى خلاف التوالي Precession des equinoxes "الكواكب الثابتة على رأي بطلميوس ومن كان أقدم منه تقطع في كل مائة سنة جزءا واحدا (أي درجة واحدة) من فلك البروج، كما يسفر عن ذلك تصفح المقالة السابعة من كتاب ا سطي ، فتمام الدور إنما يحصل في ٣٦٠٠٠ سنة.

وأما على رأي المتأخرين فتقطع في كل ست وستين سنة درجة فيتم الدور في ٢٣٧٦٠ سنة .

وقوم من محققي المحدثين وجدوها تقطع في كل ٧٠ سنة درجة فيتم الدور في ٢٥٢٠٠ سنة " [٦٧] .

على أننا نلاحظ أن الدور يتم حسب التقدير المعاصر في ٢٥٨٠٠ سنة[٦٨].

٣- قدر بطلميوس السنة الشمسية بـ ٣٦٥ يو ٥ سا ٥٥ دق ١٢ ثا

وحسب البتاني: ٣٦٥ يو ٥ سا ٤٠ دق ٢٤ ثا

وحسب ثابت بن قرة: ٣٦٥ يو ٦ سا ٩ دق ١١ ثا

وعند المحدثين: ٣٦٥ يو ٦ سا ٩ دق ١٣ ثا

٤ - قياس الدرجة الأرضية حسب بني شاكر ٥٦ ميلا وثلثان والميل يقارب ١٩٧٣ مترا إذن الدرجة = ١١١٨١٥ م فتفوق الواقع بقدر ٨٧٧ م .

أي أن الخطأ النسبي ٧, %.

وفي هذا السياق لا بد أن نشير إلى طريقة اختص ا البيروني وهي الآتية :

طريقة البيروني لقياس نصف قطر الأرض،
أو طريقة انحطاط الأفق المرئي[٦٩]:

وهي طريقة من استنباطه، لم يسبق إليها، استخدمها بناندا[٧٠] إذ قاس ارتفاع الجبل القريب منها ثم صعد إلى قمة الجبل وقاس انحطاط الأفق فوجده "انقص قليلا من ثلث وربع جزء " ٣٥ " فأخذه أربعا وثلاثين دقيقة، واستخرج عمود الجبل بأخذ ارتفاع ذروته في موضعين، هما مع أصل العمود على خط مستقيم، فقاربت نتيجته ما وصل إليه علماء المأمون، بنو شاكر في صحراء سنجار وببطاح الكوفة، فاطمأن إلى طريقته "[٧١].

٥ - يشير البيروني إلى خطأ وقع فيه بطلميوس إذ لم يتنبه إلى حركة أوج الشمس، يقول في (الآثار الباقية ص - ٩): "إن السنة هي عودة الشمس في فلك البروج إذا تحركت على خلاف حركة الكل إلى أي نقطة فرضت ابتداء حركتها... وهذه العودة عند بطلميوس متساوية، إذ لم يجد لأوج الشمس حركة، وهي عند غيره من أصحاب السند هند والمحدثين غير متساوية، لما أدت إليه أرصادهم من وجود حركة لها....".

بل إن أبحاث الأستاذ ر. نيوتن ، من مختبر الفيزياء التطبيقية بجامعة جوهن هبكينس بماريلاند، قد تجعلنا نحترز احترازا كبيرا إذا ما تعرضنا لأرصاد بطلميوس، بل أن حسابات نيوتن تشير إلى أن "ما زعم بطلميوس إن ما قام به من الأرصاد لم يتم البتة ولم يجره بطلميوس مطلقا، بل إنه صنعها قصدا كي تبدو نظرياته موافقة لأشهر أرصاد الفلكيين المتقدمين عنه في الزمن - وبالجملة إن أرصاد بطلميوس كاذبة . .." ويضيف "تكاد تكون الأرصاد البابلية والإسلامية هي الأرصاد الوحيدة المفيدة التي قام ا أهل الفلك قبل بداية النشاط العارم في هذا الميدان من قبل أوروبا حوالي سنة ١٣٠٠ . ..

وأهم المؤلفين المسلمين الذين تم استغلال نتائجهم هم : البتاني (٩٢٠) البيروني (١٠٢٥) ثابت بن قرة (ت ٨٨٠) ابن يونس (١٠٠٨). . .

وهذا الأخير قد سجل نتائج عشرة أرصاد للاعتدالين والمنقلبين ولتسعة كسوفات [٧٢] .

٦ - لعل قمة ما بلغه التأليف العربي في الفلك هو كتاب (جامع المبادئ والغايات) لابن علي الحسن بن علي المراكشي (كان حيا بعد سنة ٦٨٠ هـ / ١٢٨١ إذ يوجد في كتابه جدول يتضمن مطالع جملة من الكواكب الثابتة لآخر سنة ٦٨٠ هـ) ومن أهم ما أبقى لنا المراكشي وصفه المدقق لمختلف آلات الرصد المستعملة عند العرب وكيفية وضعها والعمل ا، ومن بينها الكرة والاسطرلاب الكري والشاملة والصفيحة الزرقالية وأنواع الأرباع المتعددة كربع الدستور والحفير وساق الجرادة والآلات الجيبية "وهي التي تؤدي إلى المطلوب المتناسب وتمكن من معرفة الوقت الحقيقي، ليلا و ارا، دون حساب، وبمجرد الرصد لارتفاع الشمس أو الكوكب تعلم مطالعه وبعده " ويقول في هذا الصدد أميدى سيديو: "إذا أردنا أن نقف على شروح تقنية طيبة ومعلومات إيجابية فالواجب أن نولي وجهنا شطر كتاب الحسن المراكشي "[٧٣].

ويبقي لنا المراكشي عددا كبيرا من الجداول المتعلقة بحركات الكواكب أجمعها وبإحداثيا ا الفلكية، ومن أهم هذه الجداول ما يخص أطوال البلدان وأعراضها، مكونا شبكة مترابطة الأطراف تمتد على دار الإسلام قاطبة، نجد من بينها إرشادات جغرافية رياضية عن الجناح الغربي من العالم الإسلامي وعن منطقة البحر الأبيض المتوسط [٧٤] .

ومن المعلوم أن هذه النتائج تعين عمليا اتجاه الخط الرأسي في كل هذه البلدان، وسط الفضاء، أي العمود على سطح الأرض في تلك النقط وستمكن هذه المعلومات فيما بعد العلماء والباحثين من تدقيق تصورهم لشكل الأرض الحقيقي[٧٥]. أي ما يقارب السطح الناقص الدوراني المفلطح العمودي على مجموعة هذه الخطوط الرأسية. ويقول جورج سارتن عن (جامع المبادئ والغايات) : "إن هذا المصنف أهم مساهمة للجغرافيا الرياضية، لا فحسب في أرض الإسلام بل وحتى خارجها، في كل مكان ".

٧ - ينتقد البيروني[٨٦]في كتابه (القانون المسعودي) (بين ٤٢٢ هـ و ٤٢٧ / و ١٠٣٠م و ١٠٣٦) آراء بطليموس - ستة قرون قبل غليلو- فنجد فيه هذه الملاحظة المهمة التي يقرر ا أنه ليس من الحتمي أن تكون الأرض هي مركز العالم كما اعتبرها بطلميوس فيقول بنصه : "وإن حركة الأرض دورا ليست بقادحة في

علم الهيئة شيئا، بل تطرد أمورها معها عل سواء . .. وقد أكثر الفضلاء من المحدثين بعد القدماء الخوض في هذا الباب، ونظن أنا قد أريينا عليهم من المعاني لا الكلام، في كتاب مفتاح الهيئة" ويبلغ نقد النظام البطلمي أوجه في الأندلس، إذ يرى الزرقالي أن مدار عطارد بيضوي لا مغلق أي إن حركته حلزونية وهو رأي ثوري في عصره.

ويحاول البتروجي الرجوع إلى نظرية اودكسوس (٣٥٥ - ٤٠٨ م) ونبذ مبدأ المركزية للأرض والقول بأن الكواكب السيارة لها المركز نفسه.

واعتقد جابر بن أفلح (حوالي ٥٤٥هـ/ ١١٥٠ م) أن الزهرة وعطارد أبعد من الشمس.

ولنصير الدين الطوسي وابن الشاطر الدمشقي (ت ٧٧٧ هـ/ ١٣٧٥ م) رأي في حركة الكواكب ا ردة بشبه نظرية كوبرنيكوس.

٨ - من المعلوم أن الأسطرلاب هو الآلة الرئيسية للرصد وأ ا ترتكز على مبدأ الإسقاط ا سم للكرة السماوية عل مستوى خط الاستواء باتخاذ نقطة النظر في القطب.

"وقد نقل أبو حامد الصغاني رأس المخروطات (أي نقطة النظر) عن القطبين وجعله داخل الكرة أو خارجها على استقامة المحور فتشكلت خطوطا مستقيمة ودوائر وقطوعا نواقص ومكافآت وزوائد. كيف أرادها، ولم يسبق إلى هذا التسطيح العجيب، ومن (التسطيح) نوع سميته الأسطواني، ولم يتصل بي أن أحدا من أصحاب هذه الصناعة ذكره قبلي، وهو أن يجوز على ما في الكرة من الدوائر والنقط خطوط وسطوح موازية للمحور فيتشكل في سطح معدل النهار خطوط مستقيمة ودوائر وقطوع ناقصة فقط ... (٧٧) .

وابتكر العالم الأندلس علي بن خلف (القرن الخامس الهجري) تسطيح الكرة على مستوى عمودي عل فلك البروج، وهو مبدأ (الصفيحة الشاملة) وابتكر أبو إسحاق الرزقالي (الصفيحة) المعروفة باسمه جاعلا نقطة النظر في الاعتدالين ومستوى الإسقاط الدائرة الكبرى المارة من المنقلبين.

ثانيا: العلوم الطبيعية:

أ- الفيزياء: علم البصريات :

مما يلفت النظر عند استعراض مصنفات الحسن بن الهيثم في العلوم الطبيعية ما أولى من اهتمام خاص بقضايا الضوء والإبصار.

فمن هذه المصنفات :

- مقالة في الضوء، خ برلين ٦٠١٨، المكتب الهندي ٧٣٤,٤ عاطف ١٧١٤,١١ فاتح ٣٤٣٩,٦ ط . حيدر آباد ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨ م ط J. Baarman في ZDMG مج ٢٦ (١٨٨٢) . ط. القاهرة ١٩٣٦ ترجمها إلى الإنجليزية الأستاذ علي ناصر رايدي .

- مقالة في ضوء القمر، خ المكتب الهندي ٧٤٣,١٥,٩ وهي مقالة مهمة يسجل فيها ابن الهيثم آراءه في بعض الظواهر الطبيعية كالضوء والألوان والحركات السماوية.

- مقالة في قوس قزح والهالة، خ عاطف ١٧١٤,١٤ .

- مقالة في اختلاف المنظر، خ المكتب الهندي ٧٣٤,١٩ معجم روزن ١٩٢,٦ .

- مقالة في الأثر الذي في (وجه) القمر، خ المكتبة البلدية بالإسكندرية خ . دار الكتب المصرية ترجمها C.Schoy ، هانوفر١٩٢٥ .

- تلخيص علم المناظر في كتابي أوقليدس وبطلميوس و(تتمة معاني القلة الأولى المفقودة من كتاب بطلميوس).

- مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر خ عاطف ١٧١٤,٩ ط حيدر آباد ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨ م .

- مقالة في المرايا المحرقة بالقطوع ، خ المكتب الهندي ١٧١٤,٩,٦ ط حيدر آباد ١٣٥٧ هـ/ ١٩٣٨ م ترجمها W.Wiedemann J.L. Helberg ضمن المكتبة الرياضيةBibliotheca Mathematica (١٩١٠) ص ٢٠١ - ٢٣٧.

- مقالة في الكرة المحرقة خ عاطف ٣٤٣٩,٤ .

- مقالة في صورة الكسوف ، معجم روزن ١٩٢,٢ .

- مقالة أضواء الكواكب، فاتح ٣٤٣٩,٩، عاطف ١٧١٤,٢ برلين ٥٦٦٨، المكتب الهندي ٧٣٤,٣ .

- مقالة في المناظر على طريقة بطلميوس .

- كتاب المناظر، وهو أهم كتب ابن الهيثم في العلوم الطبيعية وقد صار على حد تعبير مصطفى نظيف (المرجع المعتمد عند أهل أوروبا حتى القرن السادس عشر للميلاد) . ودونك تلخيص لما جاء في مقالات هذا الكتاب:

١ - مقدمة، وهي من أجل ما كتب في مناهج البحث العلمي ثم يليها بحث عن خواص البصر، وخواص الأضواء، وكيفية إشراقها وما يعرض بين البصر والضوء، وهيئة البصر، وكيفية الإبصار وآلات البصر ومنافعها ، والعلل اللازمة للإبصار.

٣ - الصفات التي يدركها البصر وكيفية إدراكها .

٣ - أخطاء البصر وأنواعها.

٤ - الإبصار بواسطة الانعكاس - كيفية انعكاس الصور.

٥ - القول في الخيال .

٦ - أغلاط البصر الناشئة عن الانعكاس الخ .. .

٧ – الإبصار بواسطة الانعطاف من وراء الأجسام المشفة. دراسة الانعطاف.

ومن المسائل التي اشتهرت باسم الحسن في الغرب، المشكل الذي يحلله في المقالة الخامسة (مشكل Alhazen) ويتمثل في النص التالي: "هب نقطتين أوب على محيط دائرة مركزها م وشعاعها ش ، المطلوب تعيين نقطة ن على الدائرة إذا انطلق شعاع ضوء من أ إليها مر بنقطة ب بعد انعكاسه فيها على سطح مرآة الدائرة".

وآل حل الحسن إلى معادلة من الدرجة الرابعة توفق إلى حلها بواسطة تقاطع الدائرة والقطع الزائد .

ولا بد أن نلفت النظر هنا إلى سلوك ابن الهيثم الفكري ومنهجه الطريف البديع في البحث العلمي، ولا سيما عند فضه ائيا للخلاف العظيم الذي فرق طويلا بين الفلاسفة وعلماء المناظر فيما يخص كيفية الإبصار.

"فهذا اقليدس وبطلميوس وأصحاب التعاليم جميعا كانوا متفقين على أن الإبصار هو بخروج شعاع من البصر إلى المبصر، كأن العين يمتد منها شيء حتى يلمس المبصر، ومتى يلمس هذا الشيء، الممتد من العين المبصر، يقع الإحساس فهذا الشعاع

الخارج من البصر هو في زعمهم، نظير ما يسميه علماء الأحياء في الحشرات (قرون الاستشعار)، ولقد كان ديكارت - بعد ابن الهيثم بقرون - يشبه الإنسان، وهو يبصر المبصرات بعينيه الاثنتين، بالكفيف الذي يتحسس المحسوسات من حوله بعضوين يمسكهما في يديه (٧٨)".

يعيد ابن الهيثم النظر في علم البصريات، - مستأنفا إياه في مبادئه ومقدماته -، ويجري التجارب المتعددة في الظروف المختلفة ومع أضواء متنوعة من ضوء مباشر وضوء شعاع منعكس ومن خيال بشاهد بواسطة الانعطاف "مستندا إلى تجارب صحيحة واعتبارات محررة بآلات هندسية ورصدية، وقياسات مؤلفة من مقدمات صادقة" فوجد "برد اليقين " وانتهى إلى الحق الذي به يثلج الصدر".

وبقر ابن الهيثم - وله ترجع الأولوية في ذلك - أن ظاهرة النور موجودة في حد ذا ا، متميزة عن مختلف الظاهرات الطبيعية بقطع النظر عن الشخص المبصر، فليس النور صفة من صفات العين وخاصة من خواصها الوظائفية .

والنور، ككائن طبيعي ، ولد على يد الحسن بن الهيثم ، ولذا حق له أن يدعى (أبا النور) و(منشئ علم البصريات).. . وصار في الإمكان أن يدرس عامل النور في حد ذاته وأن يقارن بين شتى ظواهره وأن يحشر الشبه مع شبهه والقرين مع صنوه وأن يلتقط باستقراء ما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه من كيفية الإحساس، وتحرى ابن الهيثم في سائر ما ميزه وانتقده طلب الحق لا الميل مع الآراء، وكانت النتيجة بلوغه القوانين العامة في ظاهرة الانعكاس والوقوف على القانونين الأولين في الانعطاف وتحسس القانون الثالث منه إذ أثبت أن زاوية الانعطاف ليست مناسبة لزاوية السقوط، ونحن نعلم الآن أن جيبها مناسب لجيب زاوية السقوط.

يقرر ابن الهيثم : "إن كان جسم الضوء ألطف من المخالف كان انعطاف الضوء عن استقامته إلى جهة العمود، وإن كان أغلظ فإلى خلاف جهته " ويضيف: "لنتوهم من موقع الضوء على سطح المخالف عمودا عليه في المخالف وسطحا مستويا مارا بنقطتي مبدأ الضوء وموقعه قائما على سطح المخالف، يعني على السطح المستوي المماس لسطح المخالف فيكون العمود المذكور فيه وكذا الخط الذي عليه ينعطف الضوء في المخالف" (٧٩) .

ويفسر ابن الهيثم تضخم قرص الشمس قرب الأفق، ويسجل أن الشفق يبدأ

وينتهي إذا كونت الشمس تحت الأفق زاوية تساوي ١٩ درجة .

ويلاحظ ابن الهيثم ملاحظة ستكون فيما بعد أساس نظرية هويجنس المعروفة (بالمسافة النورية) فيقول : "إن الحركة على العمود أسهل وأقوى وأن ما كان من المائلة أقرب إلى العمود كانت الحركة عليه أسهل مما بعد، فالضوء إذا صادف جسما مشفا أغلظ فإنه بغلظه يمانعه من النفوذ من جهة حركته، وليست الممانعة في غاية القوة فليس يعود في الجهة التي يتحرك منها".

ب- الكيمياء (أو السيمياء في بداية الأمر)

استند العرب في البداية إلى ما ورثوه عن اليونان من فكرة العناصر الأربعة : النار والهواء والماء والتراب ، والطبائع الأربع : الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، وإلى أن من الأشياء ما تكون فيه هذه الطبائع بالقوة ولا تكون بالفعل فيمكن تفصيلها وتدبيرها حتى تخرج من القوة إلى الفعل، وصار عمل الكيمياء يقصد منه البحث عن أجسام تمكن من تغيير بعض هذه الطبائع وتحويلها وإظهار غيرها.. وتتمثل أعمال الباحثين في هذا السبيل في حل الأجسام إلى أجزائها الطبيعية بالتصعيد والتقطير، تجميد الذائب منها بالتكيس وأمهاء الصلب بالقهر.

وكان كل الباحثين في الكيمياء عالة على أبي موسى جابر بن حيان الصوفي [٨٠] وهو يرى أنه لا يمكن أن نصل إلى معرفة الماهية الكيفية للطبائع بل "الوصول إلى معرفة الطبائع ميزا ا، فمن عرف ميزا ا عرف كل ما فيها وكيف تركبت "، فالمعرفة تتعلق إذن بالكم ونحن نبلغها بالتجربة : "فمن كان دربا كان عالما حقا، ومن لم يكن دربا لم يكن عالما، وحسبك بالدربة في جميع الصنائع " .

ويقول في كتاب الخواص انه سيذكر "ما توصل إليه بتجربته الشخصية فما صح أورده، وما بطل رفضه، وأن ما استخرجه سيقابله على أقوال غيره"[٨١] والعلم يبلغ بالمثابرة، فإذا جمعت التجارب ودرست أسبا ا "على الولاء والدوام ، خرج العلم منها وانقدح " .

وينسب برتلوجل ابتكارات العرب في الكيمياء إلى جابر، ولذا عرفت الكيمياء باسم (علم جابر) .

ومن الثابت أن العرب استحضروا عددا من المركبات التي تعد من أركان علم الكيمياء في العصر الحديث ، ومن ذلك ماء الفضة (حامض الأزوتيك NO٣ H) وزيت الزاج (الحامض الكبريتيك SO٤ H٢) وملح البارود (نيترات البوتاس NO٣ K) والزاج الأخضر (سلفات الحديد SO٤ Fe) وروح النشادر (NH٣) وحجر جهنم (نيترات الفضة NO٣ Ag) كما عرفوا الصود الكاوي والبوتاس (القلي ، ومنه جاء الرمز الكيميائي Kallium = K).

ولاحظ جابر ما يحدث من راسب كلوريد الفضة Ag Cl عند إضافة محلول ملح الطعام Na Cl إلى محلول حجر جهنم No٣ Ag ، وأعلن أن مركبات النحاس تكسب اللهب لونا أزرق [٨٢].

ولعل أهم ما ساهم به هؤلاء العلماء في ميدان الكيمياء هو أ م رفضوا السحر والتنجيم وجاهروا بأ م لا يسلمون إلا بما تثبته التجربة من حقائق.

ج- علم النبات

كان لأقوام العالم العربي منذ القدم معرفة بالفلح وخدمة الأرض وبقيت تقاليد الفلاحة متوارثة في وادي الرافدين وفي المغرب العربي، خصوصا من خلال كتاب الفلاحة النبطية الذي نقله ابن وحشية بعد تخليصه مما كان يشوبه من أساطير وتعاويذ ، وخصوصا أيضا بفضل (كتاب الفلاحة الأندلسية) لأبي زكريا يحيى المعروف بابن العوام الأندلسي . ونما علم النبات على يد العرب ولا سيما منذ عهد عبد الرحمن الناصر بقرطبة إذ أنشأ ا حديقة نباتية عظيمة وخصصها للنباتات الطبية، وبعث بالإرساليات إلى كل البلدان للبحث عن بذور نباتات جديدة، وجلب أنواعا من المزروعات وأصنافا من الأشجار عكف على دراستها الأخصائيون وسجلوا نتائج تجار م المتعلقة بغراستها في الحدائق والحقول وخواصها الغذائية والعلاجية[٨٣] (ت ٦٤٦/ ١٢٤٩) واستخدم العرب في دراسا م التجربة والملاحظة، فنشاهد ابن البيطار ينتقل في البلاد من الأندلس إلى الشام مارا بأقطار المغرب ومصر مسجلا كل ما يعاين من النباتات يصفها بدقة، بل إن رشيد الدين الصوري (ت ٦٣٩/ ١٢٤١) يستصحب مصورا فنانا يصور النباتات في لوحات ملونة بلو ا الطبيعي تمثل جملة مراحل تطورها ونموها .

وقد أغنى العرب علم النبات بمسائل كثيرة ومستحضرات متعددة وأنواع من الأدوية كالأشربة والدهون والمراهم والكحول واللعوق الخ [٨٤] .

وبلغ علم النبات الأوج في القرن السادس عشر الميلادي على يد القاسم بن محمد الوزير الغساني، طبيب السلطان السعدي المغربي أحمد المنصور، وبقي لنا منه مخطوط بعنوان (حديقة الأزهار في شرح ماهية العشب والعقار[٨٥])، امتاز بمحاولة طريفة لتصنيف النباتات كانت الأولى من نوعها.

فهو يقسم النباتات تقسيما ابتدائيا يسميه الجنس، ويفرعه حسب الصفات العامة الجوهرية أو العرضية التي يتصف ا العشب ثم تقسيما يسميه النوع، وأحيانا تقسيما ثالثا هو الصنف فمن ذلك أنه يعتبر جنس الشجر وجنس الشجر الصغير وجنس التنماس ، وهو حسب تعريفه ليس من الشجر ولا من البقل بل يلحق بالشجر الصغير كالياسمين والنسرين ، ويعرف البقل "المتولد من حبته ، المستأنف كل سنة"، ويستعرض الغساني ما يعرض للساق والورق والثمر من أعراض.

فهذا جنس اليقطين (وهو نبت يفترش الأرض ولا ساق له) وجنس اللبلاب المعرش وجنس القصب وجنس الديس وجنس الكلوخ، ثم هو يذكر الهدبات، وهي ماله أوراق مستطيلة قليلة العرض، والمترسات، ذات الأوراق المستديرة، والألسن كلسان الحمل ولسان الثور، والكفوف كالخروع الخ .

ومن الاستعمالات اللسانية الطريفة استعمال الغساني لصيغ الجموع لتصنيف النبات: الشيحات والكلوخ والأقاحي الخ وتلك خطوة أولى نحو فكرة الفصيلة التي جمع فيها ما تشا ت صفاته من النباتات ...

وتجدر الإشارة إلى أن أول تأليف أوروبي في تصنيف النبات هو كتاب De plantis لمؤلفه الإيطالي Andrea Cesalpino وكان وضعه حوالي سنة ١٥٢٤ وطبع بفيزنزا سنة ١٥٦٣ .

د- الطب

من أول ما اهتم به العرب من العلوم بعد الفتح الإسلامي علم الطب فعمل جمع من النقلة، ومن أشهرهم حنين بن إسحاق العبادي (٨٠٩ - ٨٧٣) وابنه إسحاق وابن أخته حبيش الأعسم وثابت بن قرة وغيرهم كثيرون، عملوا كلهم على ترجمة أصوله وفروعه من أمهات الكتب اليونانية والهندية، واستخلصوا مادة هذه الكتب ورتبوها وبوبوها فصارت كتبهم بذلك أوضح عرضا وأجلى تصنيفا.

وليس في الإمكان ، ولو في عرض موجز، أن نقوم بتقديم أطباء العرب الذين بلغوا القمة في العلم وطبق صيتهم الآفاق ، وتناقلت الأجيال آثارهم في مختلف البلدان الإسلامية وغير الإسلامية، حتى إن أسماء جمع من هؤلاء الأعلام قد نقشت على بوابة كلية الطب بباريس أو غيرها من معاهد العلم بأوروبا.

وذلك أن معظم ما بقي لنا من المصادر ما زال مخطوطا لم يدرس محتواه ولم تحقق مادته، كما أن الكثير مما ترجم منها إلى اللاتينية دخلها كثير من الأخطاء في المضمون والشكل.

وأخيرا إن الأصول اليونانية والهندية وغيرها التي نقل عنها العرب قد تلاشت وفقدت. فلا يكون من اليسير أن نحكم حكما قطعيا كاملا على مدى ما ساهم به العرب في حقل الطب وأهمية ما تقدموا به من أعمال في العلوم المتصلة بالطب .. .

أضف إلى ذلك أنه لن يكون لعصر من العصور أن يزن بميزانه الخاص إنتاج عصر مضى وانقضى، فالظروف تتباين، والمعايير تختلف ولا تجمع بينها وحدة القياس. إذن سنقتصر على عرض نماذج مما ثبت من طرائف ما ابتكر أطباء العرب وروائع اكتشافا م التي اسهموا ا في تقدم صناعة الطب نظريا وعمليا.

وسننطلق من سؤالين يشتركان في صيغة الجواب :

١ - هل اكتفى أطباء العرب بمجرد التتلمذ لأطباء اليونان والهند وجملة من نقلوا عنهم المادة الطبية؟.

٢- هل تقيد أطباء العرب بحرمية التشريح لجثث الموتى وهل بقوا في باب التشريح والجراحة عالة على جالينوس وبقراط وغيرهما؟ .

وحسبنا في هذا الصدد أن نشير إلى تصويبات أطباء العرب لما كان خطأ في كتب جالينوس لنوقن أ م اعتمدوا أولا وبالذات على تجربتهم الشخصية وأ م مارسوا هم أنفسهم التشريح سواء على الحيوانات أو على جثث الموتى.

ويكفي أن نذكر بتعليقات علاء الدين المعروف بابن النفيس (القرن السابع للهجرة) في كتابه (شرح تشريح القانون) ونقده جالينوس وابن سينا مصرحا: "والتشريح يكذ ما".

ولا بد أن نذكر باكتشافه للدورة الدموية الرئوية، قبل هارفي Harvey (١٦٢٨) بل قبل شرفتسيوس Servetcios وفيساليوس Vesalius وكولمبوColombo وسيزلبينو Cesalpino بقرون .

فأما رأي جالينوس والقدامى فكان يتمثل في "أن الدم يتشكل في الكبد حيث ينقل إليه الوريد البابي الأغذية من الأمعاء بعد هضمها وتحضيرها فتتحول فيه إلى دم ، ومن الكبد يتوزع الدم بواسطة الأوردة على أجهزة الجسم وأعضائه .

"وكان قسم من الدم يصل إلى القلب الأيمن بواسطة الوريد الأجوف ، وفي البطين الأيمن يتخلص هذا الدم مما يكون قد علق به من شوائب ويسخن ويرقق ثم يعود مطهرا بعد العملية التحضيرية إلى الأوردة ومنها إلى الأعضاء، ويمر قسم من الدم المسخن المرقق إلى البطين الأيسر عبر منافذ غير مرئية كائنة في الحجاب الحاجز بين البطينين وفي البطين الأيسر يختلط الدم مع الهواء الآتي من الرئتين بواسطة الشرايين الوريدية (أي الأوردة الرئوية)، ومن هذا الخليط تتولد الروح في البطين الأيسر الذي يوزعها بدوره على الجسم كله بواسطة الأ ر[٨١].

فحسب هذه النظرية لم يكن للرئة من وظيفة سوى تبريد الدم المرتفع الحرارة . ..

ويأتي ابن النفيس فيقول : " هذا هو الرأي المشهور، وهو عندنا باطل" أو"لا يصح البتة" أو: "هذا عندنا من الخرافات " أو "هذا ظاهر البطلان " .

ثم يدلي برأيه الخاص فيقول :"والذي نقوله نحن ، والله أعلم ، إن القلب لما كان من أفعاله توليد الروح ، وهي إنما تكون من دم رقيق جدا شديد المخالطة بجرم هوائي ، فلا بد أن يحصل في القلب دم رقيق جدا وهواء ليمكن أن تحدث الروح من الجرم المختلط منها، وذلك حيث تولد الروح، وهو في التجويف الأيسر من تجويفي القلب. وإذا لطف الدم في هذا التجويف، فلا بد من نفوذه إلى التجويف الأيسر حيث مولد الروح. ولكن ليس بينهما منفذ، فإن جرم القلب هناك مسمت ليس فيه منفذ ظاهر، كما ظنه جماعة، ولا منفذ غير ظاهر يصلح لنفوذ هذا الدم، كما ظنه جالينوس، فإن مسام القلب هناك مستحصفة وجرمه غليظ. فلا بد وأن يكون هذا الدم إذا لطف نفذ في الوريد الشرياني إلى الرئة لينبث في جرمها ويخالط الهواء ويصفي الطف ما فيه وينفذ إلى الشريان الوريدي ليوصله إلى التجويف الأيسر من تجويفي القلب، وقد خالط الهواء وصلح لأن تتولد منه الروح، وما بقي منه أقل لطافة تستعمله الرئة في غذائها"[٨٧].

ولدينا مثال ثان يثبت ممارسة أطباء العرب للتشريح على الجثث وذلك ما يصرح به موفق الدين عبد اللطيف البغدادي (٥٥٧هـ - ٦٢٩ هـ) في كتابه (كتاب الإفادة والاعتبار في الأمور المشاهدة والحوادث المعاينة بأرض مصر) إذ يذكر أنه وجد تلا من الهياكل البشرية قي مقبرة من المقابر ويواصل قائلا: "فشاهدنا من شكل العظام ومفاصلها وكيفية ايصالها وتناسبها وأوضاعها ما أخذنا علما لا نستفيده من

الكتب، أما أ ا سكتت عنه أو لا يفي لفظها بالدلالة عليه، أو يكون ما شاهدناه مخالفا لما قيل فيها، والحس أقوى دليلا من السمع، فإن جالينوس، وإن كان في الدرجة العليا من التحري والتحفظ فيما يباشره ويحكيه، فإن الحس أصدق منه " .

ويرد على جالينوس إذ يصرح : "بأن عظم الفك الأسفل عظمان بمفصل وثيق عند الحنك " فيقول : "والذي شاهدناه من حال هذا العضو انه عظم واحد ليس فيه مفصل ولا درز أصلا، واعتبرناه ما شاء الله من المرات في أشخاص كثيرة تزيد عن ألفي جمجمة بأصناف من الاعتبارات، فلم نجده إلا عظما واحدا من كل وجه "[٨٨] ويضيف : "وكذلك في أشياء أخرى غير هذه، ولئن مكنتنا المقادير بالمساعدة وضعنا مقالة في ذلك نحكي ا ما شاهدنا وما علمناه من كتب جالينوس ".

وأما الجراحة (أو العلاج بالحديد) فبالطبع أ ا غنمت غنما كبيرا مما سبق أن ذكرنا من ممارسة للتشريح، وكان أكبر جراحي العرب أبا القاسم خلف بن العباس الزهراوي (١٠٣٠ - ١١٠٥ م) (المعروف في أوروبا باسم Abulcasis) وكان لكتابه (التصريف لمن عجز عن التأليف) عظيم الأثر في الغرب، وقد خصص القسم الأخير منه للجراحة وتعرض فيه لأهمية التشريح، ومنفعة الكي وتوسع في استعماله في فتح الخراجات واستئصال السرطان، وفضله على استعمال المشرط، (مخالفا بذلك تعاليم اليونان).

واستخدم أبو القاسم ربط الشرايين، قبل أمبروازباري بقرون ويعتبر برطال Portal أنه أول من استعمل السنانير في استئصال العنبية (Polype) وأجرى عملية شق القصبة الهوائية على أحد خدمه ونجح فيها.

ومن أعلى أوجه الطرافة ما حلى به الزهراوي كتابه من رسوم لمختلف الآلات التي استنبطها لإجراء ما أجرى من عمليات جراحية متنوعة.

ومن نتائج هذا البحث العلمي العارم هذه التجارب المتعددة المختلفة ثمار طريفة لا تحصى .

الاختصاص في الطب

ولعل من أهم ما يمكن أن يعزى للعرب في هذا الميدان تنظيمهم لصناعة الطب بما أرسوا من قواعد للتمييز بين فروع الاختصاصات جميعها، فتمكن بذلك أهل الذكر من تدقيق البحوث والتقدم على درب المعرفة.

يقول ابن قيم الجوزية: "الطبيب .. . هو الذي يختص باسم الطبائعي بمروده، وهو الكحال، وبمبضعه، وهو الجرائحي، وبموسه، وهو الخاتن، وبريشته، وهو الفاصد، وبمكواته، وهو الكواء، وبقربته، وهو الحاقن، وسواء كان طبه لحيوان يم أو إنسان ".

وهذا أبو جعفر أحمد المعروف بابن الجزار الطبيب القيرواني (٢٨٥هـ - ٣٥٠ هـ/ ٨٩٨ م - ٩٥٢ م) يخصص مصنفا لطب المشايخ وكتابا (لسياسة الصبيان وتدبيرهم)، وهو في علمنا، أول كتاب عربي ظهر في هذا الاختصاص، بل إن ظاهرة التمييز بين الاختصاصات تبدو جلية عنده أيضا، إذ نشاهد لديه أول تفريق بين الطب والصيدلة، في المحل والشخص المشرف، إذ كان جعل في سقيفته غلاما له يدعى رشيقا وكلفه بصرف الأدوية للمرض، على أنه يقوم هو بنفسه بتفقد ما نفد أو ما تقادم صنعه فيحضره من جديد.

ومن الاختصاصات التي برع فيها العرب وتقدموا ا أشواطا طب العيون [٨٩] أو الكحالة، ولحنين بن إسحاق كتاب رائد فيه (كتاب المسائل في العين) ويعتبر مصدر كل الدراسات العربية في الموضوع وما عقبها من دراسات خارج الوطن العربي، واشتمل الكتاب على تشريح العين وأسباب الأمراض وأعراضها وعلاجها، وبقيت بصمات حنين واضحة في هذا الميدان إذ ترجع إليه المصطلحات المستخدمة حتى اليوم من شبكية وصلبة وقرنية الخ ...

وكان أيضا لكتاب (تذكرة الكحالين) لعلي بن عيسى المحل الأرفع وعاصر علي بن عيسى جراح عبقري، هو عمار بن علي الموصلي صاحب (المنتخب في علاج أمراض العين) ويصف فيه طريقة عملية لقدح الماء بالعين (كتركتا) بواسطة مصه بابرة مجوفة، ويلاحظ أن ثابت بن قرة كان يعارض هذه الطريقة "إذ قد تمص الإبرة أغشية أخرى".

تنظيم الصحة العمومية

وتجدر الإشارة إلى الظاهرة التنظيمية المحكمة في حقل الصحة العمومية، فاهتم أولو الأمر بإنشاء البيمارستانات وإقامة المستشفيات في مختلف الحواضر، وأجروا عليها الأرزاق وحبسوا الأوقاف وعينوا المشرفين عليها والمتطبيين فيها بواسطة امتحان يجرى على المرشحين ويحصل الفائز على رقعة بما يطلق له من الصناعة ...

وكان في كل مستشفى جناح للذكور وجناح للإناث، وفيها أقسام مخصصة للملابس والطعام والأدوية، وصيدلية تضم أنواع الشراب والمعاجين والمراهم والجبائر والسفوفات الخ .. وكان من رسم البيمارستانات أن يعالج فيها الملي والذمي. وعينت السلطة أطباء يطوفون في الحبوس ويدخلون إليها ويعالجون من فيها من المرضى: بل إ ا أنشأت نوعا من المستشفيات المتنقلة[٩٠] "تضم المتطببين وخزانة للأدوية والأشربة، يطوفون في السواد ويقيمون في كل صقع منه مدة ما تدعو الحاجة إليه ، ويعالجون من فيه من المرض ،ثم ينتقلون إلى غيره ".

وخصصت بيمارستانات لإيواء أصحاب الأمراض المعدية كالجذماء وكانت تعرف بأفريقية بدار الجذامة أو (الدمنة)، وكانت في غالب الأحيان توجد خارج المدن [٩١]. ومما اشتهر من المستشفيات حسب البلدان وعبر العصور:

- البيمارستان العضدي (أنشأه عضد الدولة ابن بويه ٩٤٩ م - ٩٨٣) .

- والبيمارستان العتيق بمصر، أنشأه أحمد بن طولون ٢٥٩ هـ/ ٨٧٢ م ثم المارستان المنصوري أنشأه قلاوون ١٢٨٤ م .

- وبدمشق المارستان النوري ، أنشأه الملك العادل نور الدين زنكي ١١٥٤ م .

- وبتونس المارستان الحفصي، أسسه أبو فارس عبد العزيز (٧٩٦هـ - ٨٣٧ / ١٣٧٤ - ١٤٣٣) .

ومستشفى العزافين، أسسه حمودة باشا المرادي سنة ١٠٧٣هـ/ ١٦٦٢ م وكان أيضا مدرسة لتعليم الطب.

والمستشفى الصادقي (١٢٩٦هـ) .

ومستشفى القرسطوق ، أسسه علي باي (١١٧٢ - ١١٩٩ / ١٧٥٩ - ١٧٨٣).

ما سبق أن عرضنا يكفي للدلالة على استمرار الحركة العلمية والنشاط الطبي في البلدان العربية، كما تبرهن النماذج التي قدمناها على ما في هذا العمل من ابتكار وإبداع وطرافة.

وبالطبع فإننا سنغفل الكثير من المساهمات التي ساهم ا العرب في هذا الميدان، فإن لها من الشهرة ما يغنينا عن التذكير ا وقد كفانا لوكلارك وبراون وبرطال وغيرهم مؤونة العرض لطرائف الإنتاج الطبي العربي، من لفت ابن سينا النظر إلى

وظيفة الشبكية في الإبصار ومن تمييزه بين التهاب الرئة وخراج الكبد رغم قرب مواضع الألم فيهما ومن اكتشافه لطفيلية الدودة المستديرة ومن تفطنه أن الفئران تنشر وباء الطاعون، ونحن لن نتعرض إلى أهمية كتاب (الحاوي) للرازي وإلى المشاهدات السريرية المسجلة فيه التي جمع ميرهوف عددا منها وعلق عليه، ولن نشير إلى رسالة (الجدري والحصبة) التي كانت أول كتاب عرف فيه بدقة ما بين هذين المرضين من فرق .... .

ولن نتوسع في الإشعار بقيمة (زاد المسافر وقوت الحاضر) لابن الجزار القيرواني وما امتاز به من ملاءمة الطب، والعلاج لطبيعة العباد والبلاد مراعيا قدر اختلاف الطبائع واعتبار الأقطار وتأثير الأدوية في قطر دون قطر بحسب اختلاف عروض الأقاليم والعادات . . . وقديما قال فيه كشاجم شاعر الرملة (٣٦١/ ٩٧١) :

رأيت على زاد المسافر عندنا   من الناظرين العارفين زحاما
فأيقنت أن لو كان حيا لوقتـه   يحنا لما سمى (التمام) تمامـا

آن لنا أن نجمع ما سبق أن قدمنا من آراء وأن نلخص ما وجدنا من خواص للعلم العربي، وسنقتبس أهم مستنتجاتنا من كلمة كنا مهدنا ا لكتابنا عن (أدب العلماء) المخصص للرازي وابن الهيثم وابن سينا، مختصرين هذا التمهيد، مشيرين إلى الصفات المميزة للعلم العربي في مختلف أطواره وشتى الاختصاصات وهناك قلنا :

"حوت العربية طب بقراط وجالينوس وفلك بطلميوس وهندسة إقليدس وأبولونيوس وأرثماطيقي ديوفانطس وحيل ايرن وحكمة أفلاطون وطبيعيات أرسطو وغير ذلك من المعارف والعلوم .. . على أن علماء العرب لم يقتصروا عل وظيفة الوساطة وعلى الموقف السلبي ولم يكتفوا بمجرد النقل والتبليغ بل هم شرحوا الكتب المنقولة ووضحوا أساليبها وحرروها وناقشوها وعرضوها على محك التجربة المدققة والعقل الحصيف . . .

وهم وقفوا مما اقتبسوا من المفاهيم العلمية القديمة موقف الحزم علما منهم "أن الحقائق منغمسة في الشبهات" وأنه "ما عصم الله العلماء من الزلل، ولا حمى علمهم من التقصير والخلل "[(٩٢)] .

وسرعان ما تزاحمت نتائج البحوث العلمية العربية في مختلف الاختصاصات مضبوطة مدققة، وكان من شأن مكتشفات العرب الدفع بالعلم خطوات شاسعة إلى

الأمام، وسهلت أزياجهم الممتحنة وجداولهم المتقنة تأويل الظواهر الطبيعية وتفسير المشاهدات الفلكية تفسيرا صحيحا موفقا ملتصقا أتم الالتصاق بالواقع ، وكان تصورهم للعالم وتقديرهم تحركات الكواكب وأبعادها النسبية وأحجامها وقيسهم للميل الكلي وللدرجة الأرضية . . وغير ذلك من النتائج غنيمة ذات بال هدت أرصاد طيكو براهه ووجهت كبلار نحو قوانينه المشهورة.. .

وفي الأرثماطيقي وفي نظرية العدد مكنت الدراسات العربية من تنظيم هذه النظرية، فالعرب باستعمالهم الصفر استعمالا نظاميا وبالوقوف على (حساب الوضع) وترتيب العمليات الأساسية على الأعداد قد أقروا مميزات مجموعة الأعداد الطبيعية، واستكملت مجموعة الأعداد المنطقية هويتها حين أتم العرب تنظيمها وضبط قواعد العمليات عليها والربط بينها وبين ا موعة الأولى، جاعلين بينهما تطابقا تقابليا بواسطة دراسا م في النسبة والمناسبة، كما تم تجهيز مجموعة الأعداد الصماء بما قام به خاصة ابن البناء المراكشي وأبو علي القلصادي من بحوث مكثفة منسقة . ..

وفي علم البصريات رأينا أن (النور، ككائن طبيعي، قد ولد على يدي الحسن بن الهيثم، ولذا حق لهذا العالم أن يدعى (أبا النور) و(منشئ علم البصريات). ..

وفي الطب بقيت ترجمة (المنصوري) للرازي إلى اللاتينية يعمل ا في الجامعات الأوروبية حتى القرن السابع عشر للميلاد، وكان لكتاب الحاوي أيضا أثر بالغ في أوروبا إلى فجر العصر الحاضر. ..

ويقول الدكتور William Osler "إن كتاب القانون لابن سينا كان بحق الإنجيل الطبي بالمشرق والمغرب منذ القرن الثاني عشر إلى القرن السابع عشر للميلاد". وأشرنا، ضمن عرضنا، إلى (طرافة العلم العربي) وإلى ما قدمه علماء العرب من أجهزة استنبطوها وأرصاد قاموا ا، ومشاهدات سجلوها، وعلى ما كشفوا من حجب وأزاحوا من ستر.. .

ولعل أجل ما يجدر أن نذكر به ما اتسم به البحث العلمي عند العرب من فلسفة أصيلة ونظرة عميقة للواقع ونزعة إنسانية شاملة، فمن أهم مبادئهم أنه :

١ - لا يكون الحق إلا ما أملت التجربة أنه حق :

ولذا فقد نبذوا التقليد نبذا، يقول الكاشي: "واختصرت الطريق اختصارا، مهتديا بنور الخاطر، لا مقتديا بمسطور الدفاتر" ويقول عبد اللطيف البغدادي: "وجميع ما

حكيناه مما شاهدناه " ويسجل الرازي مشاهداته السريرية، ويقول البيروني : "ليس الخبر كالعيان " وهو لا ينقطع عن الرصد والتجربة ولو أنه قاسى منه أضرارا في بدنه منذ صغره، ففي رصد الشمس مثلا هو يقول : "إن البصر لا يقاوم شعاعها، بل يتأثر منه تأثرا مؤذيا مؤلما، فإذا أثار الإنسان بصره إليها اسمدر وتحير... وبصري فسد بمثل هذا من رصد الكسوفات الشمسية في حداثتي ".

٢- لا علم إلا بالعدد:

فغاية العلم إدراك الحق ، والحق متحول متغير.. يحوم حوله الباحث ويسعى إليه دون أن يدركه أبدا.

ولذا وجبت زيادة التدقيق والضبط ووجب تقدير المعطيات وخواصها، ولذا أجرى علماء العرب القياسات المتعددة ووضعوا الأزياج الممتحنة، ودقق ابن سينا وابن الجزار وغيرهما مقادير الأدوية اللازمة لمعالجة الأمراض ضابطين نسبها ووز ا ضمن وصفا م الطبية، والتزم جابر بن حيان (بالميزان) في الكيمياء فالتفاعلات الكيميائية تتبع الكميات المتجاورة من المواد المتفاعلة.

٣- لا علم بلا عمل ، والعلم جد ومثابرة:

يقول جابر بن حيان : "كن صبورا ومثابرا وصامتا ومتحفظا" ويدعو الحسن بن الهيثم إلى التريث وعدم التسرع قصد الحصول عل الحكم العام ، وإلى التحري والنقد ومعاناة الصبر حتى يتحقق الحق "الذي به يثلج الصدر".

٤- الحكمة ضالة المؤمن أنى وجدها أخذها:

ولذا تفتح العرب للآراء كلها وتقبلوا النظريات أجمعها، ثم نقدوها بالحجة والبرهان وبالتجربة والعيان فما كان ذهبا إبريزا أبقوه ، وما كان زائفا ألقوه [٩٣].

٥- إن الله تعالى أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه [٩٤].

لذا، أولا، إنا "نرجع في الأمور إليه ونعتبرها به ونعتمد فيها عليه "، ثم إن العبرة بالعمل إنما هي إصلاح البلاد ونفع العباد، والمحل الأول للبشر الذي كرمه الإله ... فالعلم الحق هو الداعي إلى الأمر الأفضل وإلى الخلق الحسن... وأما إذا ما كان العلم مستخدما للإضرار بالناس وللبطش والتدمير فسحقا له وتبا لأهله.

٦- الحق مطلوب لذاته ولا يبتغي الباحث من وراء بحثه جزاء ولا شكورا:

فهذا أبو جعفر أحمد بن الجزار الطبيب القيرواني أقبل عليه رسول النعمان القاضي بكتاب شكره فيه على ما تولى من علاج ابنه "ومعه منديل بكسوة وثلاثمائة مثقال ، وقرأ الكتاب وجاوبه شاكرا، ولم يقبض المال ولا الكسوة" فلما قيل له في ذلك قال : "والله لا كان لرجال معد قبلي نعمة"(٩٥).

وهذا أبو الريحان البيروني يروي عنه ياقوت عن محمد بن محمود النيسابوري ما يلي: "وبلغني أنه لما صنف (القانون المسعودي) أجازه السلطان بحمل فيل من نقده الفضي، فرده إلى الخزانة بعذر الاستغناء عنه، ورفض العادة في الاستغناء به "(٩٦).

بل إن ياقوت يروي أيضا قصة وفاة أبي الريحان عن أبي الحسن الولواجي القاضي، صاحب البيروني - والقصة فيها ما فيها مما يبرز روحه العلمية العالية - يقول: (دخلت على أبي الريحان، وهو يجود بنفسه، وقد حشرج نفسه وضاق به صدره، فقال لي في تلك الحال : كيف قلت لي يوما حساب الجدات الفاسدة؟) فقلت له إشفاقا عليه : أفي هذه الحالة؟ قال لي : يا هذا أودع الدنيا وأنا عالم بهذه المسألة، ألا يكون خيرا من أن أخليها وأنا جاهل بها؟ فأعدت ذلك عليه، وحفظه، وعلمني ما وعد، وخرجت من عنده، وأنا في الطريق فسمعت الصراخ (٩٧).

الهوامش

(١) بالطبع إننا لا نحشر ضمن المؤرخين والمستشرقين الذين نتعرض لهم في هذا الباب كل من انتمى للدراسات العربية والإسلامية وكل أهل الاستشراق ونحن نعترف لعدد كبير منهم بما أسدوه من جليل الأعمال قصد التعريف بالحضارة الإسلامية وبالعلوم العربية بوجه خاص، فهم ساهموا بقسط وافر في إحياء التراث الفكري والحضاري العربي الإسلامي، وهم حركوا عجلة البحث في الغرب والشرق فأكب العلماء على تعقب الآثار وتحقيق المخطوطات العلمية مما أنشط الفكر من عقاله وبعث حركة ثقافية أفاد منها الغرب والشرق على السواء.

بل أن أرباب الأهواء والنيات المغرضة أنفسهم قد أثاروا موجة من الردود والتصويبات من قبل المستشرقين الموضوعيين ، وكان لهذا النقاش والجدل المثار بينهم غنم للمنهج العلمي عامة وللتعريف بالعلم العربي خاصة.

فإذا ما اقتصرنا على ميدان الطب والعلوم الطبيعية كان لا بد أن نشير إلى (تاريخ الطب العربي) تأليف الدكتور لوسيان لوكلار (١٨٧٦)، بالاستناد إلى (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة وكذلك نذكر أيضا دراسة الطب الأندلسي للدكتور رينو، وكتاب براون (الطب العربي) كامبردج ١٩٢١ وترجمته الفرنسية لرينو، (باريس ١٩٢٣) ودراسات ميرهوف ضمن مجلة أوزيريس Osiris، ١٩٥٠ وترجمة كليمان موللي (لكتاب الفلاحة) لابن العوام، ودراسة كراوس عن جابر بن حيان (القاهرة ١٩٤٢ - ١٩٤٣) وتحقيقات سيديو في الفلك والجغرافيا الرياضية ومن يرد التوسع في هذا الموضوع فليقصد ما جمع جورج سارطن من مصادر ومراجع (لمدخله لتاريخ العلم) بالطيمور ١٩٢٧ - ١٩٤٨) الدوميلي في كتابه (العلم العربي) (ليدن ١٩٣٨) ونشره (تاريخ العلوم العام) بإشراف روني طاطن (ج ١: العلم القديم والوسطي باريس ١٩٦٦) ومعجم فؤاد للزغين الخ ...

(٢) مجلة (المباحث) التونسية عدد٢٥ ، افريل (نيسان) ١٩٤٦ .

(٣) اغتر مثلا محمد كرد علي بما نوه به أ ف ، قوتيي بالعلم العربي والحضارة الإسلامية فاستشهد بأقواله، وغفل عن استدراكاته الموهمة، الزارعة للشك أو المحطمة لما سبق أن اعترف به ، انظر (الإسلام والحضارة العربية) القاهرة ١٩٣٤ ص ٢١٥.

(٤) أميل فيلكس قوتيي مستشرق فرنسي ولد بكرمان فران سنة ١٨٦٤ تخرج في دار المعلمين العليا سنة ١٨٨٤ وأحرز التبريز في اللغة الألمانية سنة ١٨٩١ أستاذ بجامعة الجزائر سنة ١٩٠٢ له من الكتب:

أ) قرن من الاستعمار، دراسات تحت ا هر، ١٩٣١

ب) أخلاق المسلمين وعادا م ، ١٩٣٢ ، (وسيكون أهم منطلق لنا) .

ج) ماضي شمال أفريقيا عصور المغرب الحالكة، ١٩٣٧

د) أفريقيا البيضاء، ١٩٣٩.

* توفى سنة ١٩٤٠

(٥) أخلاق العرب وعادا م ، ص ٢٥٥، ما بين ظفرين هكذا في الأصل

(٦) المصدر عينه ص ٢٥١

(٧) سراسين Sarrazins أطلق هذا الاسم من قبل اللاتينيين على البدو في منطقة ما بين النهرين، وقد يكون تحريفا للفظ (شرقيين) ثم أطلق أهل أوروبا في القرون الوسطى هذا اللفظ على الفاتحين الذين زحفوا عليهم من الأندلس وصقلية .

(٨) عصور المغرب الحالكة ص ٧

(٩) أخلاق المسلمين ٩

(١٠) المصدر عينه ص ٢٣ Dolecocephale

(١١) I'homo Europoens

(١٢) Semite ou protosemite

(١٣) أخلاق المسلمين ص ٢٧٨.

(١٤) أخلاق المسلمين ص ٢٧٨.

(١٥) كاتب انجليزي، ولد ببمباي بالهند سنة١٨٦٥، عبرت آثاره عن عقلية الإمبرالية الأنقلوسكسونية Rudyard Kipling

(١٦) يعني أهل الجزائر المحتلة

(١٧) أخلاق المسلمين ص ٧.

(١٨) رينان (١٨٣٣ - ١٨٩٢) مساهمة الشعوب السامية في تاريخ الحضارة ص٢٩

(١٩) المصدر عينه ص ٢١

(٢٠) رينان: الإسلام والعلم محاضرة ألقيت بالصربونة ٢٩ مارس ١٨٨٣، ط باريس ١٨٨٣ ص ١٤.

(٢١) هذا عنوان كتاب Lothrop Stoddard الأمريكي ١٩٣٠
The rising tide of color against white world supremacy (١٩٢٢-١٨) Spengler
أنظر أيضا كتاب (تدهور الغرب) لشبنقلر.

(٢٢) ط باريس ١٩٢٣

(٢٣) يقول رينان في المعنى: (من الجدير بالملاحظة أن من بين الفلاسفة والعلماء الموسومين بالعرب لا يوجد سوى واحد، هو الكندي من أصل عربي) الإسلام والعلم ص ١٥

(٢٤) المصدر المذكور من ص ٣١٣ إلى ص ٣٢٢ - لفتنا النظر بالتسطير إلى تأكيد الكاتب على أصل العلماء العرب ، وخاصة منهم من كان أندلسيا كأنه يريد أن يثبت أن مواهبهم إنما هي من خاصيات الغرب وفي ابة قوله تصير الأمانة والمطابقة للواقع عيبا والوفاء نقيصة تفيد أن الفكر العربي ناقل ناسخ لا يتصرف فيما ينقل.

(٢٥) نشر داروين كتابه (أصل الأجناس) سنة ١٨٥٩، واكتشف ماندال قوانين الوراثة، وقد مكنت البحوث البيولوجية المعاصرة، في (السبعينات) من إعادة النظر في بعض مظاهر النظرية الداروينية (أنظر أعمال Eldridge, Gould الأمريكيين والبحوث التي ألقيت في الملتقى الدولي المنظم أخيرا تحت إشراف المركز القومي (الفرنسي) للبحث العلمي في مدينة (ديجون).

(٢٦) كاتب فرنسي ولد بمدينة لوهافر (١٨٣٢ -١٨٩٧)

(٢٧) هل يصح هذا القول في أمة حملت لواء (التوحيد)، فكان إلهها الواحد الأحد وكان علمها مؤلفا بين علم اليونان وحكمة فارس والهند والكلدان ؟! انظر كتاب روجيه جارودي (وعود الإسلام) باريس ١٩٨٢

(٢٩) Persian Science: C Elggod ضمن The legacy of Persia نشر Arberry اكسفورد ١٩٥٣ ، ص ٢٩٢ أنظر أيضا: Les

Europe et de la civilisation Europeene: ’origines de la
Christophe Dawson مترجم عن الإنجليزية باريس ١٩٣٤ - ص ١٦٠

(٣٠) A literary history of Persia : E.G. Broowne ج ١ ص ٢٦٠

(٣١) نكتفي للرد على هذه المزاعم بأن ننقل عن (الفهرست) لابن النديم أسماء جماعة ممن اهتموا بترجمة الكتب العلمية من شتى اللغات ومن أكبوا على الدراسات العلمية، وهم كلهم عرب، أو ساميون على الأقل ، سواء أكانوا مسلمين أو مسيحيين أو من دين آخر، ومن هؤلاء:

ص ٣٤١ عبد المسيح بن عبد الله بن ناعمة الحمصي، هلال بن أبي هلال الحمصى، أبو نصر آوي بن أيوب، اصطفن بن باسيل، أيوب الرهاوي، ابن شهدي الكرخي، أيوب بن القاسم الرقي ، قسطا بن لوقا البعلبكي، حنين، إسحاق، ثابت، حبيش، عيسى بن يحيى، أبو عثمان الدمشقي إبراهيم بن الصلت، إبراهيم بن عبد الله، يحيى بن عدي .

ص ٣٤٢ علي بن زياد التميمي ، إسحاق بن سليمان بن علي الهاشمي

ص ٣٥٧ أبو يوسف يعقوب الكندي، ويرتفع نسبه إلى . كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب

ص ٣٧٨ محمد واحمد والحسن بنو موسى بن شاكر

ص ٣٧٩ العباس بن سعيد الجوهري، أبو عبد الله محمد بن جابر بن سنان الرقي البتاني الخ.

(٣٢) عصور المغرب الحالكة، ص ٩٥ - ٩٦

(٣٣) المصدر عينه ص ١٠١

(٣٤) قارن رأيه بما جاء في الآيات الكريمة في سور التوبة والأحزاب والحجرات الخ (الأعراب أشد كفرا ونفاقا) [التوبة ٩٧] (قالت الأعراب آمنا، قل لم تؤمنوا، ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) [الحجرات ١٤ – ١٧] .

(٣٥) المقدمة ص ٤٣٢ ، ألا يخيل للقارئ أنه يطلع على بعض آراء المستشرقين ، لكن بإبدال (أهل المشرق) بأهل الغرب و(أهل المغرب) بالعرب والشرقيين عامة؟.

(٣٦) أخلاق المسلمين وعادا م ص ٢٣٠

(٣٧) البيروني كتاب الصيدلة ، كاراتشي ١٩٧٣ ص ١٢

(٣٨) نقتبس أهم هذه الآراء من بحث قدمناه للندوة المنعقدة في جنيف من ٧ إلى ١٠ جانفي (يناير) ١٩٨٠ حول (الإسلام والنظام الاقتصادي الدولي الجديد) ط دارسراس ، تونس ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢ م ص ١٧ - ٢٥

(٣٩) أنظر عيون الأنباء ج ٣ ص ١٥١

(٤٠) المقدمة ص ٤٦٠ ، وذلك من قبل رينان بخمسة قرون

(٤١) Physique, grade-toi de la Metaphysique

(٤٢) أنظر مقالنا: م لة العلماء من أهل الذمة في المدينة المسلمة، ا لة العربية السنة ٥ عدد ١١، ربيع الآخر شباط (فبراير) ١٩٨٢ ص ٢٠ - ٢٣

(٤٣) ابن البيطار: مقدمة (الجامع لمفردات الأدوية والأغذية)

(٤٤) من مقدمة القانون المسعودي انظر "أدب العلماء" نشر الدار العربية للكتاب تونس ١٩٨٢ ص ١٠٥

(٤٥) عبد اللطيف البغدادي في مصر، لسلامة موسى. القاهرة ص ٦٥ أنظر أيضا دراسة د. عبد الكريم شحادة عنه ، حلب، ١٩٧٧

(٤٦) مقالة الشكوك على بطلميوس، تحقيق د عبد الحميد صبرة. القاهرة ١٩٧١ ص ٣ .

(٤٧) مذكرة عن انتشار الأرقام الهندية وكذلك (المدخل للحساب الغباري والهوائي)

Atti dell Accademia Pontificia dei Nuovi Lincei, Vol XIX

(٤٨) Sur l’origine de nos chiffres, notices et extraits des mss de Paris, ١٨٤٧ p ١٤٣-١٥٠

(٤٩) The Hindu – Arabic Numerals (١٩١١)

(٥٠) نقتبس البعض مما نتقدم به من أعمال الأستاذ أحمد سليم سعيدان مثل ما جاء في مجلة (عالم الفكر) الكويتية مج ٢ عدد ١، إبريل ١٩٧١ بعنوان (علم الحساب عند العرب) ص ١٩١

(٥١) توجد منه نسخة مخطوطة مؤرخة فيما بين ١٢١١ و ١٢١٨

(٥٢) Archive for History of Exact Sciences مج ٢٢ عدد ٤ Ibnal Haytham et le theoreme de Wilson: Roshdi Rashed ١٩٨٠, ٤ ص ٣٠٥ – ٣٢١.

(٥٣) قمنا بتحقيق هذا المخطوط وعلقنا عليه، والكتاب جاهز للطبع في معهد التراث بحلب.

(٥٤) انظر تحقيقنا لتخليص أعمال الحساب، ط تونس ١٩٦٩ .

(٥٥) انظر تحقيقنا لهذه الرسالة، حوليات الجامعة التونسية عدد ١٣، ١٩٧٦ ص ١٩٣ - ٢٠٩

(٥٦) انظر تحقيق د أحمد سعيدان لكتاب الأعداد المتحابة، تأليف ثابت بن قرة ط الجامعة الأردنية ١٩٧٧

(٥٧) انظر أعمال الكرجي والسموءل.

(٥٨) انظر على الخصوص مصنفات عمر الخيام وشرف الدين الطوسي

(٥٩) انظر Resolution des equations numeriques et Algebre. Sarafad Din al-Tusi, Viete. In "Archive for history of Exact Sciences" Vol ١٢, Number ١٣, ١٩٧٤ p ٢٤٤-٢٩٠.

رشدي راشد:

(٦٠) عن القلصادي انظر مقالنا ضمن دائرة المعارف الإسلامية النشرة الجديدة، فرنسية وإنجليزية وانظر أيضا حوليات الجامعة التونسية عدد ٩ سنة ١٩٧٢ ص ٣٣ – ٤٩.

(٦١) أنظر مقالنا (علم الهندسة) في دائرة المعارف الإسلامية، النشرة الجديدة الفرنسية، ص ٤١٣

(٦٢) الفصل ٣٢، خ باريس رقم ١١٤٨ ، الحسن المراكشي فلكي راصد من القرن السابع للهجرة، توفي دون شك بعد التاريخ الذي يفترضه بروكلمان، دون سند وهو ٦٨٠ هـ/ ١٢٨١ م .

(٦٣) العلوم في الإسلام ، نشر تونس ١٩٧٨ ص ٨٧ .

(٦٤) انظر الرواية كاملة في (وفيات الأعيان) لابن خلكان، فصل أبي عبد الله محمد بن موسى بن شاكر.

(٦٥) عن شرح النيسابوري على (التذكرة في الهيئة) لنصير الدين الطوسي خ رقم ٢٣٦ تونس ٣٦.

(٦٦) أنظر أ، د نجون Danjon علم الهيئة Cosmographie باريس ١٩٤٨ ص ١٠٣

(٦٧) شرح النيسابوري المذكور، ٣٦ وكانت هذه النتائج حسب التاريخ:

١٢٧ ق م ابرخس	٤٦٨ً	٩٨٠ أبو الوفاء	٥٤,٥
١٣٨م بطليموس	٣٦ً	١٠٠٠ ابن يونس	٥١,٢
٨٣٠ الزيج الممتحن	٥٤,٥ً	١٠٨٠ الزرقالى	٥٣,٨٥
٨٨٠ البتانى	٥٤,٥ً	١٢٨٢ نصير الدين الطوسى	٥١,٣
٩٦٠ عبد الرحمن الصوفى	٥٤,٥ً	١٤٣٧ الغ بك	٥١,٤

(٦٨) دنجون المصدر عينه

(٦٩) تعرف اليوم بالفرنسية بـ Methode de la depression de l'horizon

(٧٠)ناندا: قلعة على بعد ٥ أميال من ذاريالا، غربي باكستان، يجعل البيروني عرضها ٣٢° شمالية (وهي حسب مصلحة قيس الأراضي بباكستان ٤٣َ ٣٢° ش وطولها ٢٤َ ٧٣° شرقية)

(٧١) أنظر القانون المسعودي مجلد ٢ باب ٧ ص ٥٢٨

(٧٢) بحث قدم للمؤتمر الدولي للعلوم الرياضية (١٤ جويلية - ٢٠ جويلية ١٩٧٥) بباكستان أنظر أيضا:

R.R Newton: Ancient Astronomical observations and the accelerations of the earth and moon.

Baltimore and London ١٩٧٠ The earth's acceleration as deduced formal. Biruni's solar data Memories of the Royal Astronomical Society ٧٦, ١٩٧٢. The anthenticity of Ptolemy's parallaxdata Part ١ ١٩٧٣ Part ١١ ١٩٧٤.

(٧٣) أنظر تقديمه للمخطوط رقم ١١٤٨ (باريس)

(٧٤) نحصي في هذه الجداول ما يفوق ١٥٠ من الإحداثيات الجغرافية التابعة للمغرب وأوروبا

(٧٥) Geoide

(٧٦) أنظر كتاب: البيروني تأليف د محمد جمال الفندي ود. إمام إبراهيم احمد، مصر ١٩٦٨ ص ١٢٢ .

(٧٧) البيروني: الآثار الباقية ص ٣٥٧ .

(٧٨) نقلا عن كتاب (الحسن بن الهيثم بحوثه وكشوفه البصرية) لمصطفى نظيف ج ١ القاهرة ١٩٤٢، ج ٢ القاهرة ١٩٤٣، أنظر أيضا مصطفى نظيف: ابن الهيثم والطريقة العلمية في البحث ، المقتطف ج ٣ مج ١٠١، ١٩٤٢.

(٧٩) انظر تنقيح المناظر لكمال الدين الفارسي، انظر أيضا مقتطفات كتابنا (أدب العلماء) تونس ١٩٧٩ ص ١٢٣-١٢٦

(٨٠) المحتمل أن وفاته كانت حوالي عام ١٩٨هـ/ ٨١٣ م .

(٨١) مختار رسائل جابر بن حيان، نشر كراوس كتاب السعبين، كتاب الخواص الكبير كتاب القديم، كتاب التصريف الخ .

P. Kraus: Jabir ibn Hayyan, Contribution a l'histoire des idees scientifiques en islam ٢ Vols le Caire ١٩٤٢-٤٣

(٨٢) E.J. Helmyard: Chemistry to the time of Daltonlondon Oxford Makers of Chemistry, Oxford ١٩٦٤ Ernst Darmastoedten: the Arabic Works of Jabir: engl, by Richard Russel ١٦٧٨) London ١٩٢٨

د زكي نجيب محمود، جابر بن حيان العدد ٣ من سلسلة أعلام العرب القاهرة ١٩٦٢ .

(٨٣) انظر مايرهوف تاريخ الصيدلة والنبات عند مسلمي أسبانيا ص ٣٩ -٤٠

(٨٤) أنظر كتاب التاريخ العام تأليف لافيس ورامبو انظر أيضا علم الفلاحة عند المؤلفين العرب بالأندلس لجعفر الخياط ، ص ٣٥ .

(٨٥) ولد الغساني سنة ٩٦٠/ ١553 وتم تحقيق مخطوط المكتبة القومية بتونس ضمن شهادة الكفاءة للبحث بكلية الآداب لسنة ١٩٧٧ - ١٩٧٨ .

(٨٦) أنظر الأستاذ د . عبد الكريم شحادة رسالة دكتوراه ابن النفيس المكتشف الأول للدورة الدموية الرئوية

(٨٧) خ باريس رقم ٢٩٣٩، ٦٦ ظ - ٦٧ ونقلا عن د. عبد الكريم شحادة.

(٨٨) كتاب الإفادة نشر سلامة موسى ، ط ا لة الجديدة ومجلة المصري ص ٧٤.

(٨٩) انظر د. نشأت الحمارنة تاريخ أطباء العيون العرب ١٩٨١ ود أمين أسعد خير الله الطب العربي بيروت

(٩٠) عيون الأنباء ج ٢ ص ٢٠٢. ترجمة أبي سعيد سنان بن ثابت بن قرة.

(٩١) ينقل الحكيم أحمد بن ميلاد في كتابه (تاريخ الطب العربي التونسى) ١٩٨٠ عن معالم الإيمان وعن المعيار للونشريسي وغيرهما وجود دمن بالقيروان وخارج تونس في عهد الأغالبة وبالقرب من سوسة، وبالقرب من جلولاء (وكان ا ربض على حدة، لسكنى أهل العاهات والأمراض لا تؤدي باعته ولا ما يدخل إليه ظلما من مكس أو غيره لكونه مسرحا من ذلك رفقا بمن يسكنه من المبتلين ، ويسمى ذلك الربض بالدمنة) ص ١٧٢ .

(٩٢) الرازي: رسائل فلسفية ، الطب الروحاني ، ط بيروت ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣ م ص ١٩

(٩٣) د محمد سويسي أدب العلماء، الرازي تونس ١٩٧٩ ص ٥ - ١٦

(٩٤) الرازي: كتاب الطب الروحاني ، رسائل فلسفية ص ١٧

(٩٥) عيون الأنباء ج ٣ ص ٦٠

(٩٦) ياقوت، معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨١ .

(٩٧) معجم الأدباء ج ١٧ ص ١٨٢.

المستشرقون والجغرافيا العربية[1]

(١) هذا البحث مأخوذ بتصرف من دراسة للدكتور صلاح هاشم، بعنوان: المستشرقون والجغرافيا العربية .

يحتل أدب الجغرافيا والتاريخ مكانة مرموقة بين خيرة ما أسهم به العرب في ميدان المعارف البشرية. هذا ولقد أحدث تراث العرب في هذين الفرعين من العلوم رد فعل شديد على المستشرقين الأوروبيين بمجرد تعرفهم عليه، وأقروا منذ البداية أنه المصدر الوثيق لدراسة العالم الإسلامي في حدود الزمان والمكان وأن أوروبا الوسيطة لم تنتج شيئا يمكن أن يضارع ما أنتجه العرب في هذين ا الين.

والأدب الجغرافي العربي لم يقتصر على وصف العالم الإسلامي وحده، بل أمدنا بمعلومات من الدرجة الأولى عن جميع البلاد التي بلغها المسلمون أو التي تجمعت لديهم معلومات عنها، وذلك بالصورة نفسها التي وصفوا ا بلاد الإسلام. وقد يحدث أحيانا أن تمثل المادة الجغرافية العربية المصدر الوحيد أو المصدر الأهم في معرفتنا بقطر ما خلال حقبة معينة من تاريخه.

وبوجه عام سار هذا الأدب في اتجاهين متميزين، فهو من ناحية يقترب من العلوم الدقيقة وذلك عندما تعرف العرب على التراث اليوناني في الجغرافيا والفلك ونقلوه إلى اللغة العربية. أما الاتجاه الثاني فكان في مجال الجغرافيا الوصفية التي يرتبط ا ارتباطا وثيقا قصص الرحلات والأسفار. وهذا الاتجاه الثاني هو الذي يغلب على الأدب الجغرافي العربي ويسبغ عليه طابعه المميز ويعطيه شكله الخاص به مما يصعب معه إيجاد مثيل له في آداب الأمم الأخرى. وهذا أمر مفهوم إذا ما أخذنا في حسابنا اتساع رقعة العالم الإسلامي خاصة في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وحاجة الخلافة إلى إدارة الأقطار العديدة التي انضوت تحت لوائها . كذلك فإن مصالح الدولة التي أصبحت أكبر قوة عالمية لذلك العهد، حالت دون اكتفائها بمعرفة أراضيها وحدها ، بل كان من الضروري أن تحصل على معلومات عن الأقطار الأجنبية خاصة المتاخمة لحدودها مثل بيزنطة.

ومما عاون أيضا على معرفة المسلمين بدار الإسلام حج البيت الذي هو فرض على كل مسلم ما استطاع إليه سبيلا. كذلك أسهمت التجارة في كشف الطرق البرية والبحرية التي ربطت أرض الخلافة أقاصيها بأدانيها، بل إن التجارة تجاوزت تلك الحدود فجذبت في فلكها مناطق بعيدة لم يكن الإسلام قد وصل إليها.

وتاريخ الأنماط المختلفة للأدب الجغرافي العربي مر بحقب مختلفة. فقبل القرن الثالث الهجري لم توجد مصنفات جغرافية قائمة بذا ا، إنما تقابلنا من وقت لآخر معلومات

جغرافية متناثرة حفظها لنا الأدب اللغوي فيما بعد أو تردد صداها في الرحلات الخيالية. ولقد كان القرن الثالث الهجري بحق هو عصر الانبثاق، إذ تم فيه التعرف على آثار بطليموس وأدى هذا بدوره إلى ظهور الترجمات من اليونانية التي بدأت ا الجغرافيا العلمية. أما القرن الرابع فهو العصر الذي بلغ فيه الأدب الجغرافي العربي أوجه، وذلك بظهور المؤلفات الكبرى في ميدان الجغرافيا بما تميزت به من اهتمامها بوصف " المسالك والممالك " وأيضا بظهور المصورات الجغرافية أو الخارطات لدى المسلمين. وفي القرنين الخامس والسادس ظهرت المعاجم الجغرافية والأوصاف العامة للعالم أجمع.

ولما تعرف المستشرقون على هذا الأدب هالهم بسعته وضخامته حتى قال أحدهم وهو تيودورنولدكه : "إن الجغرافيا في أكثر من ناحية هي الجانب الأكثر إشراقا في الأدب العربي". ولقد وضح منذ البداية لهؤلاء المستشرقين مدى اتساع المعرفة الجغرافية لدى العرب عند مقارنة ذلك بما عرفه العالم القديم أو العالم الأوروبي في العصور الوسيطة . فقد عرف العرب بخلاف العالم الإسلامي أوروبا بأجمعها باستثناء أقصى شماليها، وعرفوا النصف الجنوبي من آسيا كما عرفوا أفريقيا الشمالية إلى خـط عـرض ١٠ ^{o} شمالا وساحل أفريقيا الشرقي إلى قريب من مدار الجدي. وترك لنا العرب وصفا مفصلا لجميع الأقطار من إسبانيا غربا إلى تركستان ومصب ر السند شرقا مع وصف دقيق لجميع النقاط المأهولة وللمناطق المزروعة وأماكن وجود المعادن. ولم يجتذب اهتمامهم الجغرافيا الطبيعية والظروف المناخية فحسب بل أيضا الحياة الاجتماعية والصناعية والزراعية واللغة والأديان .

وكما ذكرنا فإن معارف العرب الجغرافية لم تقتصر على بلاد الإسلام بل تجاوزت بصورة ملحوظة حدود العالم كما عرفه اليونان. ومعرفة هؤلاء الأخيرين بالبلاد الواقعة إلى الشرق من بحر قزوين كانت ناقصة، كما لم تكن لديهم فكرة ما عن الساحل الشرقي لآسيا إلى الشمال من الهند الصينية. وعلى العكس من ذلك عرف العرب الطريق البري الذي يؤدي إلى سيبيريا الغربية وعرفوا سواحل آسيا الشرقية إلى كوريا شمالا. ولا يزال موضع جدال معرفتهم باليابان، ولكن ورد ذكرها في خارطة محمود الكاشغري للقرن الحادي عشر الميلادي التي تم الكشف عنها في بداية القرن العشرين. ومن المحتمل أنه حصل على معلومات بشأ ا في آسيا الوسطى التي عرفها

جيدا، أما عن طريق البحر فمن الثابت أن العرب لم يبلغوا اليابان. وفيما يتعلق بمعرفتهم بأفريقيا فإن أول مرة يظفر فيها جوف أفريقيا بوصف مفصل كان ذلك في مؤلفا م، وقد ظلت معلوما م تمثل القول الفصل عن أفريقيا إلى حين ظهور المستكشفين الجغرافيين الأوروبيين في القرن التاسع عشر. هذا وقد أثبت البحث العلمي المعاصر أهمية المعلومات التي جمعوها حتى عن أقطار نائية مثل أرخبيل الملايو واسكنديناوه وجنوب شرقي أوروبا.

ومن المتفق عليه أن خير عرض عام لمعرفة العرب بأقطار العالم في العصور الوسيطة المتأخرة هو الذي يقدمه لنا في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) المؤرخ والجغرافي أبو الفدا عماد الدين اسمعيل بن الملك الأفضل الأيوبي (٦٧٢ هـ -٧٣٢ هـ = ١٢٧٣ م - ١٣٣١ م) وذلك في مقدمته لكتابه "تقويم البلدان". ففيها يبين أنه على الرغم من دور العرب الكبير في وصف العالم المعروف آنذاك، فان معرفتهم ببعض مناطقه كانت ناقصة، ويحدد ذلك بالألفاظ الآتية : " فإن إقليم الصين مع عظمته وكثرة مدنه لم يقع إلينا من أخباره إلا الشاذ النادر وهو مع ذلك غير محقق، وكذلك إقليم الهند فان الذي وصل إلينا من أخباره مضطرب وهو غير محقق، وكذلك بلاد البلغار وبلاد الجركس وبلاد الروس وبلاد السرب وبلاد الأولق (رومانيا حاليا) وبلاد الفرنج من الخليج القسطنطيني إلى البحر المحيط الغربي فإ ا بلاد كثيرة، وممالك عظيمة متسعة إلى الغاية ومع ذلك فان أسماء مد ا وأحوالها مجهولة عندنا لم يذكر منها إلا القليل النادر، وكذلك بلاد السودان في جهة الجنوب فإ ا أيضا بلاد كثيرة لجنوس مختلفة من الحبش والزنج والنوبة والتكرور والزيلع وغيرهم، فإنه لم يقع إلينا من أخبار بلادهم إلا القليل النادر. وغالب كتاب المسالك والممالك إنما حققوا بلاد الإسلام ومع ذلك فلم يحصوها عن آخرها ولكن كما قيل ما لم يعلم كله لا يترك كله، فان العلم بالبعض خير من الجهل بالكل".

والمستعرب الروس كراتشكوفسكي يحدد العيب الأساسي للأدب الجغرافي العربي في خضوعه للنظريات الموروثة عن الأوائل، على الرغم من أن تجارب العرب كثيرا ما أدت إلى استكمال النظريات وتعديلها، بل وحتى إلى صرف النظر عنها. فهم تبعوا اليونان في زعمهم أن المعمور من الأرض هو ربعها فقط وذلك في النصف الشمالي منها وهو ما عرف باسم "الربع المعمور" ، كما اعتنقوا الرأي القائل

باستحالة الحياة في البلاد الشديدة الحرارة أو القارسة البرودة. وإذا كان اعتناق اليونان وأوروبا الوسيطة لهذه النظرية الأخيرة له مايسوغه في عدم إلمامهم بالبلاد الواقعة إلى الجنوب من خط الاستواء فإن العرب بفضل رحلا م البحرية قد عرفوا جيدا تلك الجهات من أفريقيا مثل زنجبار ومدغشقر حيث رأوا رأي العين عددا من النقاط المأهولة، وعلى الرغم من هذا فقد استمرت تلك النظرية العقيمة عائشة بين ظهرانيهم دون أدنى تعديل.

وثمة فكرة أخرى عاقت تقدم النظرية الجغرافية لديهم، هو اعتناقهم لرأي اليونان بتقسيم المعمورة إلى سبعة أقاليم، وهي أحزمة عريضة مرتبة من الجنوب إلى الشمال في موازاة خط الاستواء ومبتدئة منه على وجه التقريب. هذا التقسيم وضعه اليونان على أساس الطول النسبي للنهار والليل أو ميل الشمس على خط الاستواء (باليونانية "كليما" وجمعها "كليماتا").

وعلى الرغم من هذا فان المستعرب الروسي الكبير اضطر إلى الاعتراف في اية الأمر بأن الأدب الجغرافي العربي يدهش بقيمته العلمية والتنوع الكبير في فنونه وأنماطه. "ففيه تقابلنا الرسالة العلمية في الفلك والرياضيات ، كما تقابلنا الكتب العملية التي وضعت من أجل عمال الدواوين وجمهرة المسافرين . وهو يقدم متعة ذهنية كبرى إذ نلتقي فيه بنماذج أدبية فنية رائعة، صيغت بالسجع أحيانا. والمصنفات الموضوعة من أجل جمهرة القراء يتراوح فيها العرض بين الجفاف والصرامة من جهة والامتاع والحيوية من جهة أخرى، وهنا تبدو مقدرة العرب الفائقة وبراعتهم في فن القصص. ولقد أثار هذا الأدب اهتماما بالغا بسبب تنوعه وغنى مادته، فهو تارة علمي وتارة شعبي، وهو طورا واقعي وأسطوري على السواء، تكمن فيه المتعة كما تكمن فيه الفائدة لذا فهو يقدم لنا مادة دسمة متعددة الجوانب لا يوجد مثيل لها في أدب أي شعب معاصر للعرب. وقد أثبت البحث العلمي المعاصر أن مادة الأدب الجغرافي العربي أبعد من أن تكون قد استوفت حقها من الدراسة والاستقصاء حتى في أيامنا هذه. بل الواقع أ ا أخذت الآن فقط تدخل بعض الشيء في نطاق البحث العلمي المعاصر بصورة أوسع". وسنبصر صدق هذا القول فيما سيلي من بحثنا هذا .

مرت معرفة العلم الأوروبي بالجغرافيا العربية على أطوار مختلفة ومستويات سرعة متفاوتة، كما خضعت لتغيرات وفقا للمستوى العام للعلم ولحالة الاستعراب، ولما بدأ المستعربون في أوروبا يوجهون اهتمامهم إلى الجغرافيا عند العرب كان مفهوم الجغرافيا لديهم آنذاك يختلف اختلافا كبيرا عن مفهومه الآن. وإذا صح القول إن جميع العلوم قد غيرت من مناهجها وأهدافها في مائة العام الأخيرة فإن هذا يصدق على الجغرافيا بصورة خاصة.

ولم يشتهر المستشرقون كجغرافيين، على الأقل في الفترة الأولى من بداية الاستعراب. وهذا أمر طبيعي لأن علم الجغرافيا الحديث بدأ في منتصف القرن التاسع عشر بفضل مجهودات العالمين الألمانيين الكسندر همبولت (١٧٦٩ - ١٨٥٩) وكارل ريتر (١٧٧٩ - ١٨٥٩). ومن الملاحظ أن ريتر في وصفه المفصل لأفريقيا وآسيا قد اعتمد كثيرا على الترجمات التي عملها المستشرقون للمصادر الجغرافية العربية.

ولقد اقتصرت مجهودات المستشرقين آنذاك على نشر المتون وترجمتها والتعليق عليها. وكان اهتمامهم في أول الأمر موجهاً إلى كتب الهيئة (الفلك) والزيجات. وقد تعرفت اوروبا على الجغرافيا الفلكية عند العرب قبل زمن طويل من نشأة الاستعراب. ولما بدأ العلم الأوروبي اتصاله المباشر بالأصول العربية أخذ الاهتمام بالجغرافيا الوصفية يعادل الاهتمام بالجغرافيا الفلكية. ففي عام ١٥٩٢ طبع بإيطاليا أول متن في الجغرافيا الوصفية وهو موجز كتاب الشريف الادريسي، وفي القرن السابع عشر نشر المستشرقى الهولندي ياكوب غوليس (١٥٩٦ - ١٦٦٧) الجداول الفلكية للفرغاني، و ذا وضع أول لبنة في أساس دراسة الأدب الجغرافي العربي اعتمادا على مصادره الأصلية. وفي بداية القرن التاسع عشر ظهر بحثان ممتازان لا يزالان إلى اليوم محتفظين بقيمتهما، أحدهما ترجمة وصف مصر لعبد اللطيف البغدادي التي قام ا المستشرق الفرنسي الكبير سلفستر دي ساسى (١٨١٠) ، والآخر ترجمة المستشرق الروسي (الألماني الأصل) كريستيان فرين لرسالة ابن فضلان (١٨٢٣) وقد عُد البحثان حجر زاوية في بداية الدراسة العلمية للأدب الجغرافي العربي.

وفي منتصف القرن التاسع عشر اشتدت الحاجة إلى مصنف عام يجمع شتات ما عرف إلى تلك اللحظة، لذا فقد نال أهمية غير عادية كتاب المستشرق الفرنسي رينو (١٨٤٨) الذي أراد به في الأصل وضع مقدمة من أجل طبعة علمية متكاملة لمصنف أبي الفدا "تقويم البلد أن". غير أن البحث ما لبث أن استفاض وتجاوز حدود موضوعه متخذا صورة عرض عام مستقل لتطور علم الجغرافيا وآدا ا لدى المسلمين. ويمثل الكتاب سفرا في أكثر من أربعمائة وخمسين صفحة تنعكس خلالها معرفة المؤلف الجيدة بالجغرافيا الوصفية والفلكية عند العرب. وكان خطوة كبرى في دراسة الموضوع ولم يأخذ مكانه مصنف آخر إلى ظهور كتاب كراتشكوفسكي الضخم في منتصف القرن العشرين.

وفي تحليلنا لإسهام المستشرقين في مجال الجغرافيا العربية، سنركز اهتمامنا على شخصيات أربع أوشكت أن تستغرق جوانب الموضوع، اثنان منهم عاشا في القرن التاسع عشر وركزا اهتمامهما في نشر النصوص الجغرافية، وهما الألماني فرديناند فستنفلد والهولندي ميشيل دي خويه. أما الآخران فهما المستعرب الروسي الكبير اغناطيوس كراتشكوفسكي والمتسعرب الفرنسي المعاصر اندريه ميكيل اللذان ركزا مجهودهما في دراسة تاريخ الأدب الجغرافي العربي وقدما لنا في السنوات التالية للحرب العالمية الثانية سفرين ضخمين في هذا الصدد لا يستغني عنهما من يود الخوض في أي مسألة تتعلق بالجغرافيا عند العرب.

(أ) فرديناند فستنفلد (١٨٠٨ - ١٨١١)

كان عدد المخطوطات العربية التي جلبت إلى أوروبا من الشرق قد نما بصورة ملحوظة في القرن التاسع عشر، مما حفز العلماء إلى فهرستها ثم نشرها بالتالي. وممن كانت له يد طولي في هذا الميدان المستعرب الألماني فرديناند فستنفلد الذي درس اللغات السامية بجامعتي جوتنجن وبرلين. وقد تركز نشاط فستنفلد بصورة خاصة في نشر الأصول العربية لعدد من المصنفات الهامة في ميداني التاريخ والجغرافيا، وكان أول من زود نشراته بالفهارس المفصلة مما سهل على الباحثين الخوض فيها دون عناء كبير ، كذلك بذل جهده في تحقيق أسماء الأعلام والأماكن وإرجاع النقول والاستشهادات إلى مصادرها الأصلية .

وفي مجال التاريخ ندين له بنشر سيرة ابن إسحاق (ابن هشام) في جزئين في عامي ١٨٥٨ و ١٨٦٠ ، كما ندين له أيضا بنشر مجموعة تواريخ مكة، ووفيات الأعيان لابن خلكان، وبعض مصنفات المقريزي. أما في مجال الجغرافيا فندين له بأعمال عظمى يأتي في مقدمتها نشره "لمعجم البلدان" لياقوت الحموي (٥٧٥هـ - ٦٢٦ هـ = ١١٧٩ - ١٢٢٩). ويرى البعض أن نشر فستنفلد لمعجم ياقوت في ستة أجزاء في الفترة من ١٨٦٦ إلى ١٨٧٣ كان أكبر عمل يضطلع به مستشرق بمفرده وأنه قدم ذا خدمة للعلم لا تقدر بثمن .

ذلك أن ياقوت الذي أتم تسويد معجمه عام ٦٢١ هـ (١٢٢٤) إنما كان يهدف إلى جمع المادة الجغرافية التي تراكمت منذ بداية التصنيف الجغرافي لدى العرب إلى منتصف القرن السادس الهجري ليوفر على القارئ البحث عن مظا ا. ولقد كان ياقوت محقا في هذا، فقد حدث فعلا أن هلك قسم كبير من المادة التي وجدت تحت تصرفه وذلك في خضم الكارثة الكبرى التي اجتاحت العالم الإسلامي بعد أعوام قليلة من تأليفه للمعجم، ألا وهي كارثة الغزو المغولي للعالم الإسلامي.

ويتفق الباحثون على أن "معجم البلدان" هو أضخم عمل جغرافي بقوم به مؤلف إسلامي على الإطلاق. ولإعطاء فكرة عن حجمه يكفي أن نذكر أن المتن المطبوع يضم ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعا وتسعين صفحة، تمثل جماع المعرفة الجغرافية لدى المسلمين على مر القرون الستة الأولى للهجرة.

وعلى الرغم من أن فستنفلد قد طوق عنق الاستعراب العالمي ـذا ا ـهود الرائع، إلا أن طبعته هذه وإن وقفت على مستوى عال بالنسبة لحاجة عصرها ليس من شأ ـا أن تستوفي جميع المطالب الحالية فيما يتعلق بتحقيق النصوص ونشرها. غير أن فستنفلد والحق يقال قد بذل كل ما أمكنه من جهد في سبيل تحقيق أسماء الشخصيات التاريخية الواردة بالمعجم، كما حقق ما يقرب من ثلاثة آلاف من الشواهد الشعرية من المصادر الأخرى والتي يبلغ عددها في المعجم بين صغيرها وكبيرها خمسة آلاف. ليس ذلك فحسب بل أفرد الجزء السادس بحاله للفهارس فقدم بذلك خدمة أخرى جليلة للعلم بأن سهل للباحثين الذين أتوا بعده الخوض في ذلك الخضم المترامي الأطراف الذي يمثله "معجم البلدان" لياقوت.

هذا وقد اضطلع السيد محمد أمين الخانجي صاحب دار النشر المعروفة بالقاهرة بنشر طبعة أخرى للمعجم في ثمانية أجزاء ظهرت في عام ١٣٢٣ هـ - ١٣٢٤ هـ (١٩٠٦) . وراجع متنها العلامة الشهير أحمد أمين الشنقيطي المتوفى عام ١٣٣١ هـ (١٩١٣). غير أن هذه الطبعة لم تأت بجديد ولا يمكن اعتبارها سوى طبعة ثانية لطبعة فستنفلد، وإن كان يقابلنا فيها أحيانا قراءات أفضل. أما الطبعة البيروتية الأخيرة فهي خلو من أية قيمة علمية .

وأما العمل الثاني من حيث الأهمية في ميدان الجغرافيا العربية الذي اضطلع به فستنفلد فهو نشره للمعجم الجغرافي لأبي عبيد الله البكري (المتوفى عام ٤٨٧ هـ = ١٠٩٤) " أكبر جغرافي أخرجته الأندلس قاطبة" كما قال دوزي ، والذي يحمل عنوان "معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع ". وعلى الرغم من هذا العنوان الذي أعطاه إياه المؤلف فإن المعجم تنصب معظم مادته إن لم يكن كلها على الجزيرة العربية بوجه خاص ، لأن المؤلف أولى اهتمامه لأسماء المواضع الواردة في القرآن والحديث والشعر الجاهلي ومغازي الرسول، ولهذا السبب قدم لمعجمه بمقدمة طويلة تعالج الكلام على حدود الجزيرة العربية ومناطقها ونواحيها مثل الحجاز و ـامة واليمن. وفي القسم الثاني من المقدمة يعالج الكلام على القبائل المستوطنة في الجزيرة وعن ترحالها.

هذا وقد اجتذب اهتمام فستنفلد ما أغدقه العلامة دوزي من ثناء على المعجم فتعمق في دراسته، وأدهشته مقدمته فنقلها كلها إلى الألمانية ودبج عل أساسها بحثا

هاما عن قبائل الجزيرة العربية ظهر عام ١٨٦٩. ثم اتجهت عنايته إلى نشر المعجم فشرع في مقابلة المخطوطات المختلفة وهي مخطوطات مكتبات ليدن وكمبردج ولندن وميلان ، واستخلص من هذه النسخ الأربع صورة كتبها بيده ونشرها في طبعة حجرية في مجلدين كبيرين من القطع المتوسط بلغ مجموع صفحا ا مع المقدمة والفهرس أكثر من تسعمائة صفحة، صدر ا لد الأول منها عام ١٨٧٦ وتلاه الثاني عام ١٨٧٧ . ولقد بذل فستنفلد قصارى جهده في الضبط والتحري والاستقصاء عن الأصول. وأضاف إلى الكتاب فهرسا شاملا للمواضع التي وردت قصدا في أماكنها وعرضا في غير أماكنها فشمل سبعا وخمسين صفحة كما قدم له بمقدمة في اثنتي عشرة صفحة.

غير أن النسخ التي اعتمد عليها فستنفلد لم تكن أفضل النسخ، لذا وقع في مطبوعه الكثير من التصحيف والتحريف، بل الزيادة والنقص. ولعله تعجل في نشره حتى يستفيد منه أهل البحث لحين العثور على مخطوطات أفضل تسوغ ظهور نشره مطبعية، كذلك مما يعيبه أنه أبقى المعجم على ترتيبه الذي وضعه عليه المؤلف، وهو أمر غير مألوف لدى المشارقة لاختلاف ترتيب الحروف الهجائية في المغرب عنها في المشرق .

وفي خلال الحرب العالمية الثانية اهتم العلامة المصري مصطفى السقا بالمعجم فتتبع مخطوطاته بمصر حتى عثر على ثلاث نسخ، اثنتين بدار الكتب المصرية والثالثة بمكتبة الأزهر. وقد اتضح له بعد دراستها أ ا أقدم زمنا وأحسن ضبطا وأتم تفصيلا من النسخ التي اعتمد عليها فستنفلد، فشمر عن ساعد الجد وقام بتحقيق الكتاب وترتيبه حتى أخرجه في مجلدين في طبعة قشيبة عام ١٩٤٥ - ١٩٥١ .

ومن المعلوم أن فستنفلد قد أخرج قبل نشره للمعجمين - وذلك في عام ١٨٤٦ - طبعة لمصنف آخر لياقوت بعنوان " المشترك وضعا والمفترق صقعا" أي انه بمثابة معجم للمواضع التي تشترك في الاسم، ويتضح من ألفاظ المؤلف في المقدمة أنه استخرجه من المعجم الكبير ليكون أسهل عند المراجعة . ومادته مقتضبة إلى أقصى حد ، كما أسقطت منه جميع تلك الاستطرادات التي تضفي أحيانا على مصادرها أهمية خاصة . ونظرا لأنه تم تأليفه عقب المعجم الكبير فقد أضحى في حيز الإمكان إضافة تفاصيل صغيرة إليه غير موجودة بالمعجم ، الأمر الذي يجعل من المفيد الرجوع

إليه في أمثال تلك الحالات . أما من ناحية الكم فمادته هو أيضا واسعة جدا إذ يورد فيه ذكر ألف وواحد وتسعين اسما تعالج الكلام على أربعة آلاف ومائتين وواحد وستين موضعا جغرافيا.

كذلك نشط فستنفلد قبل إخراجه للمعجم في نشر المصنفين المشهورين لزكريا القزويني (٦٠٠ هـ - ٦٨٢ هـ = ١٢٠٣ - ١٢٨٣ م) وهما "آثار البلاد" وذلك في عام ١٨٤٨ ، وعجائب المخلوقات " وذلك في عام ١٨٤٩ . ولقد تمتع كتابا زكريا القزويني برواج كبير في العالم الإسلامي وكانا أكثر الكتب قربا إلى قلوب الجماهير ، ذلك أن معرفة جمهرة القراء بالآثار الأدبية لم ترتبط دائما بأسماء كبار العلماء بل كانت في أغلب الأحيان من نصيب تلك المصنفات المحببة إلى نفوسهم والتي تتجاوب مع رغبا م ، مما يشابه إلى حد كبير الروايات والقصص على أيامنا هذه .

ولعل السبب في رواج مصنفات زكريا القزويني هو أنه كان أكبر كوزموغرافي ومبسط للعلوم من بين مؤلفي المسلمين. والكوزموغرافيا هي ذلك الفرع من الجغرافيا الذي يهتم بالظواهر الطبيعية والغرائب فهي ذا تقرب كثيرا من نمط العجائب . وقد عالج الكتابة فيه قبل القزويني أحمد طوسي وبعده الدمشقي وابن الوردي ، غير أن القزويني امتاز عليهم في أنه استطاع أن يصوغ مادته بالكثير من المهارة بحيث لا تنفر القارئ العام . وقد كان القزويني في الواقع بتمتع بمقدرة فائقة في تبسيط أكثر الظواهر تعقيدا وذلك بطريقة جذابة واضحة ، كما أن أسلوبه بوجه عام جمع بين البساطة والتنوع.

وشهرة القزويني كما ذكرنا تقوم على هذين المصنفين اللذين قد يخلط الناس بينهما في مصنف واحد، وإن وجب الاعتراف بأ ما يرتبطان ارتباطا وثيقا. غير أن قرائن الأحوال تشير إلى أن طبعة فستنفلد "لعجائب المخلوقات " تستند على مخطوطة معدلة ليست من عمل القزويني ، بل ترجع إلى القرن الثامن عشر ، وقد زاد فستنفلد من تعقيد المسألة بإسقاطه لقطع منها واستعانته بمسودات أخرى للكتاب لملء الفجوات ، و ذا يوجد بين أيدينا في الواقع متن يقوم على أساس تحكمي ولا يعكس صورة مسودة الكتاب الأصلية. من هذا يتضح أن فستنفلد لم يتفهم منهج طبع النصوص ، وقد نجد له العذر في هذا لأن ذلك المنهج لم يجد طريقه إلى عالم

الاستشراق إلا بعد أعوام عديدة من ذلك عندما دققه وهذبه المستعرب الهولندي الكبير دي خويه. لكل هذا فإن الحاجة لا تزال ماسة إلى إخراج طبعة علمية لكتاب القزويني هذا.

أما مصنف القزويني الآخر والذي يطلق عليه تجاوزا اسم "جغرافيا" فهو معروف في روايتين تحمل إحداهما عنوان "عجائب البلدان " وترجع ألي عام ٦٦١ هـ (١٢٦٣) ، بينما تحمل الأخرى عنوان "آثار البلاد وأخبار العباد"، ويرجع تاريخها إلى عام ٦٧٤ هـ (١٢٧٥) وهي تختلف عن الأولى اختلافا كبيرا وتضم زيادات هامة. وتعتمد طبعة فستنفلد على الرواية الثانية.

وعلى الرغم مما يدين به العلم لفستنفلد في نشر آثار القزويني فمما لاشك فيه أن الباحثين لا يزالون في حاجة إلى نصوص جيدة منها تفوق طبعات فستنفلد التي لم تعد وافية لمطالب البحث العلمي الحديث. وقبل أن نختتم حديثنا عن فستنفلد ينبغي أن نذكر أنه لم يكتف بالنشر والتحقيق فحسب وإن وجب الاعتراف بأن هذا ميدانه الرئيسي، بل حاول أيضا تدوين بحوث تاريخية وجغرافية، ومن بين هذه الأخيرة بحثه عن " اليمامة والبحرين " (١٨٧٤) . وقبل ذلك في عام ١٨٤٢ حاول وضع موجز ببليوغرافي للأدب الجغرافي العربي، معتمدا في هذا اعتمادا كليا على كتاب " كشف الظنون " لحاجي خليفة . فأورد أسماء مائة وستة وعشرين مؤلفا ، وهو عدد لا يمكن اعتباره في الاونة الحافرة وافيا بالغرض . وقد فقد هذا البحث قيمته العلمية قبل وقت طويل من كتابه الأخر عن المؤرخين العرب الذي فرغ من تأليفه في أواخر سني حياته العلمية (١٨٨٢) .

(ب) ، ميشيل دي خويه (١٨٣٦-١٩٠٩)

إن كان الألماني فرديناند فستنفلد هو أول من اهتم بنشر طلعات جيدة للمصنفات العربية في ميداني التاريخ والجغرافيا فإن الهولندي ميشيل دي خويه قد بلغ القمة ـذا الفن ، ولا تزال طبعاته تمثل الأوج في مجال نشر النصوص العربية وطبعها .

ولد يان ميشيل دي خويه ثالث ثمانية أطفال لقس هولندي فقير ، اهتم بتعليم أطفاله وأشرب قلو ـم حب العمل والتعاون . وقد أجاد يان لغته القومية واللغة الفرنسية منذ نعومة أظفاره ، وفي صباه شرع في دراسة اللاتينية وقفاها بالإنجليزية والألمانية . وكان من المزمع أن يدرس يان الصيدلة لذا بدأ يعمل منذ صباه لدى

صيدلي بمدينتهم ، الأمر الذي لم يحل بينه وبين متابعة دراسته - التي انضم إليها في عام ١٨٥١ - اللغة اليونانية أيضا . غير أن هذا الجهد المضني أضر بصحته، خاصة وأنه كان ضعيف البنية بطبيعته، لذا فقد تحول إلى دراسة اللاهوت حتى يضمن لنفسه مستقبلا في الخدمة الدينية. والتحق دي خويه بجامعة ليدن في عام ١٨٥٤ وهو العام نفسه الذي مات فيه أبوه ، فانتقلت الأسرة بحالها إلى تلك المدينة . ولم يلبث الشاب أن اكتشف في نفسه عزوفا عن اللاهوت وأنه ليس لديه ميل لأن يصبح قسا ، فاختار التخصص في اللغات السامية حيث سحرته اللغة العربية دون غيرها .

وبعد عامين في الجامعة اتصل بالمستعرب الهولندي الكبير رينهارت دوزي ليتعمق في دراسة العربية التي استمر فيها عامين آخرين. وكان دوزي آنذاك في قمة مجده العلمي ، فقد حصل على سمعة علمية بدراساته عن مسلمي أسبانيا . وعندما تتلمذ عليه دي خويه كان يعمل في نشر نصوص عربية ويدون مصنفه الكبير "تاريخ مسلمي أسبانيا" ، لذا فقد طالع مع تلامذته النصوص التي خدمت كمصادر لذلك المصنف التاريخي المشهور .

ومن الأحداث ذات الأهمية في حياة دي خويه كانت زيارة المستشرق الألماني الشهير تيودورنولدكه لمدينة ليدن حيث أمضى شتاء ١٨٥٧ - ١٨٥٨ في دراسة مجموعة مخطوطات وارنر بتلك المدينة. ولم يكن نولدكه يكبر دي خويه إلا بأشهر معدودة ، ولكنه استطاع منذ ذلك الوقت أن يضع الأسس لسمعة عريضة في ميدان الدراسات السامية . وقد توطدت العلاقات بين الاثنين وظلا يتكاتبان من عام ١٨٥٨ إلى موت دي خويه .

هذا ولقد اقتنع دي خويه منذ البداية بالدراسات العربية - ممثلة في اللغة العربية وما لقيته من تطور ونمو ، وفي التاريخ والأدب العربي اللذين لا يضارعهما تاريخ وأدب شعب آخر في ثرائهما وتنوع أنماطهما، مما جعل الدراسات العربية حجر الزاوية في صرح الدراسات السامية - وكان اقتناعه هذا في مصلحة العلم ، فبدلا من أن يوزع مجهوده في دراسة اللغات السامية بدرجة واحدة ركز اهتمامه الأساسي على العربية وآدا ا، وكان لهذا نتائج رائعة في تاريخ الاستعراب الأوروبي .

ويجب ألا يغيب عن الذهن أن الاستعراب الأوروبي لم يكن قد تقدم كثيرا آنذاك ، لأن المتون لم تكن قد طبعت في الشرق بأعداد كافية لتصبح في متناول أيدي

المتعلمين والدارسين. أضف إلى هذا أن ما نشر منها في طبعات علمية على أيدي المستشرقين كان نزرا للغاية ، ولسبب ما لم تكن من المتون الجيدة ذات السمعة الأدبية العريضة. لهذا فان أي مستعرب كان ينوي القيام بعمل جدي اضطر إلى الإقامة حيث توجد مجموعات المخطوطات الكبيرة. كل هذا يوضح لماذا كان عدد المستعربين بأوروبا ضئيلا في ذلك العهد.

ومن حسن حظ دي خويه أن أستاذه في العربية وهو يينبول قد سهل له مهمة الاطلاع على مجموعة مخطوطات وارنر الغنية التي حوت المراجع الضرورية لاستمراره في البحث، ذلك أن يينبول - الذي كان يتولى هو والمستشرق دي يونغ مهمة إدارة المخطوطات الشرقية - استطاع أن يحصل لدى خويه على وظيفة مساعد هنالك . ويجب الاعتراف لدى خويه بالشجاعة وقوة العزم أن ظل يتابع دراساته العربية في ظروف مالية عسيرة ومستقبل لا يبشر بالكثير.

ومن الغريب أنه عرضت له فرص عديدة ليشغل وظائف لا بأس ا كان من شأ ا أن تسوق إلى تحسين وضعه المالي، غير أنه لم يعبأ لها وظل سائرا في الطريق الذي انتهجه لنفسه. وكانت خسارة كبرى بالنسبة للدراسات العربية لو تحول عن ذلك الطريق. إزاء هذا لم يبق له إلا أن ينتظر خلو أحد كراسي الاستشراق بجامعة من جامعات هولندا ، فلما سنحت الفرصة عام ١٨٦٦ ليشغل وضعا مثل هذا بجامعة اوترخت اجتمع بعض أهالي ليدن وأقنعوا المسؤولين بتعيينه أستاذا مساعداً بجامعتها بمرتب معقول حتى لا يفقدوا مستعر م النابه. وعلى الرغم من أن المرتب لم يكن كبيرا، إلا أنه مكنه منذ تلك اللحظة أن ينصرف ائيا إلى ميدان الدراسات العربية بحيث لم يفكر في هجرها بالتالي . وفي عام ١٨٦٩ عندما تم تعيينه أستاذا بالجامعة كتب إلى نولدكه يقول إنه بلغ أقصى مراده .

هذا القلق فيما يتعلق بمستقبله والذي لازمه لأعوام عديدة من حياته لم يمنعه البتة من مداومة نشاطه العلمي بجد لم يعرف الكلل إلى آخر أيام حياته. ولم يكن النحو واللغة هما اللذان اجتذباه بل الأدب والتاريخ والجغرافيا. ولما كان الاهتمام آنذاك منصبا في معظم الوقت في البحث عن المصادر الموجودة بمجموعات المخطوطات فقد كان من الطبيعي أن يتركز النشاط في تحقيق النصوص وإعدادها للطبع، حتى يجد الباحثون المادة اللازمة لدراسا م. وقد عمل دوزي من قبل في نشر عدد من المتون

المزودة بالتعليقات والحواشي ، ولكنه فضل أن يقوم آخرون ـذا العمل الذي لم يكن بالنسبة له سوى أداة لتسهيل الدراسة والبحث .

وعلى النقيض من ذلك كان دي خويه الذي وجهته سجيته إلى تحقيق النصوص ونشرها، ووجد تذوقا عميقا لهذا الضرب من العمل فجوده وكانت أعماله التالية أكثر دقة واكتمالا من أعماله الأولى. وقد ظل يكرس وقته ونشاطه في هذا المضمار حتى بلغ درجة رفيعة جعلته أكبر محقق للنصوص في زمانه بل ولا يزال يعد إلى هذه اللحظة الأستاذ الأول لهذا الفن والقدوة التي يقتدي ـا محققو النصوص في أيامنا هذه. وليس أفضل في هذا الصدد من أن نسوق ألفاظ المستعرب البريطاني شارلس ليال : "وقد أصبح وسيظل في هذا الميدان أستاذ جميع المستشرقين في زمانه. ولذلك سببان، الأول والأهم هو إيمانه بضرورة إثبات وتوفير خير النسخ الممكنة للمصادر الأصلية واتخاذها أساسا لكل دراسة دقيقة. ذلك أن سجل الكشف عن التاريخ والأدب الشرقي يحفل بالأخطاء غير المصححة والاستنتاجات الزائفة والتعميمات العاجلة التي لم تنضج. وفي هذا الصدد ينبغي ألا نغالي في لوم من ارتكبوا هذه الأخطاء، لأنه لم يتوفر لهم من النصوص سوى القليل المعيب. على أن دي خويه قد أحس بأن التخطيط لأي صرح في هذا السبيل وإقامته يجب أن يسبقه توفير مادة أفضل مما كان ميسورا، ومن ثم كرس لذلك نشاطه في أدوار حياته كلها .

وأول متن عمل دي خويه على نشره كان قد اختاره له أستاذاه يينبول ودوزي اللذان نصحاه بأن يجعل موضوع أطروحته متن الجغرافي الشهير ابن حوقل غير أن ذلك الأثر الهام الذي كان يحتاج نشره في تلك الآونة إلى جهد طويل الأمد لم يكن من شأنه أن يصلح موضوعا لأطروحة جامعية، ولهذا السبب فقد اختار دي خويه جغرافيا آخر هو اليعقوبي الذي يمثل واحدا من المصادر الأساسية لابن حوقل. وحتى في هذا الصدد اقتصر دي خويه في نشره "لكتاب البلدان " لليعقوبي على القسم الذي يعالج الكلام عن المغرب ، فقام بتحضير متن ذلك القسم وترجمته والتعليق عليه كما قدم له بمقدمة ، كل ذلك باللغة اللاتينية . وفي مقدمته حدد مكانة اليعقوبي بين الجغرافيين العرب بقدر ما سمحت حال البحث العلمي آنذاك .

ـذا بدأ اهتمام دي خويه بفرع معين من الأدب العربي هو أدب الجغرافيا خاصة بجغرافيي القرنين الثالث والرابع للهجرة الذين قدموا لنا أفضل وصف للعالم

الإسلامي مستقين ماد م من رحلا م وزيارا م لأقطاره المختلفة ومما سمعوه من غيرهم. وقد عالجوا في كتبهم الكلام على جميع المسائل المتعلقة بالسكان والمواصلات والحياة العامة في صورها السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وفي خلال تحضيره لأطروحته لم يتوقف دي خويه عن تحضير طبعات لمصنفات أخرى، ولكن قبل ظهورها قام برحلة إلى إنجلترا كانت جمة الفائدة بالنسبة له . فأمضى ثلاثة أشهر بأكسفورد وثلاثة أسابيع بلندن (يونيو- سبتمبر ١٨٦٢) ليقارن بين المخطوطات وينسخ بعضها أو أقساما منها. وكانت في معظمها تمثل آثارا تاريخية وجغرافية ، ولكنه نسخ أيضا بأكسفورد المعجم المعروف "أساس البلاغة" للزمخشري دف نشره مع دوزي، وإن كان هذا لم يتحقق بالتالي لأن ذلك المعجم طبع بالمشرق.

وبعد عودته من إنجلترا اتجه بحماس أكثر في تحضير متون مختلفة بغية نشرها في المستقبل، وكان في معظم الأحوال يشتغل في تحضير أكثر من متن مركزا اهتمامه في المتن الذي توجد لديه المصادر لتحقيقه، فإذا ما قابل صعوبة من العسير اجتيازها تركه لبرهة من الزمن منتقلا إلى متن آخر.

وكان أول أثر جغرافي يحققه دي خويه بعد فراغه من أطروحته هو قسم من مصنف الإدريسي، وكان دوزي يفكر في إقناع بعض المستشرقين للمشاركة في إخراج طبعة لذلك الأثر الكبير تحت إشرافه، ذلك أنه لم ير النور منه إلى تلك اللحظة سوى القسم من صقلية الذي نشره المستشرق الإيطالي اماري. ولم يكن الكتاب معروفا إلا في ترجمة فرنسية لجوبير لم تكن تبعث على الرضا. وقد كلف دي خويه أثناء زيارته لإنجلترا بجمع المادة الموجودة بمكتبا ا في سبيل تحضير هذه الطبعة.

غير أن معاوني دوزي انسحبوا من المشروع بحيث اقتصر العمل على دوزي ودي خويه اللذين نشرا القسم الموكل إليهما مصحوبا بترجمة فرنسية وتعليقات وشرح للألفاظ العويصة وهو القسم الذي خرج تحت عنوان "صفة المغرب وأرض السودان ومصر والأندلس " مأخوذة من كتاب " نزهة المشتاق في اختراق الافاق " للشريف الإدريسي (١٨٦٦) . ولم يقدر لمصنف الإدريسي أن يرى النور بأجمعه إلا بعد أكثر من قرن من ذلك حين تحقق الحلم الذي داعب مخيلة دوزي ومعاونه دي خويه .

بعد هذا اضطلع دي خويه عل مدى خمسة وعشرين عاما (١٨٧٠ - ١٨٩٤) بنشر الأجزاء الثمانية لما يسمى "بمكتبة الجغرافيين العرب " ، وكان يفكر في إضافة جزء تاسع يضم الأثر الجغرافي لابن سعيد ولكنه لم يوفق في هذا . وكما هو معلوم فان "مكتبة الجغرافيين العرب " تضم آثار أشهر الجغرافيين الذين صنفوا بالعربية في القرنين الثالث والرابع الهجريين ، اللذين - كما ذكرنا - يعدان بحق المع فترة في تاريخ الجغرافيا عند العرب . ولقد بلغ دي خويه حد الكمال في تطبيقه لمنهج تحقيق النصوص في هذه الطبعات ، وقدم لكل جزء - كما هي عادته - بمقدمة يحدد فيها مكانة كل مصنف. وتتكون هذه ا موعة من المصنفات الآتية:

ا - الجزء الأول : المسالك والممالك للأصطخري - ١٨٧٠ .

٢ - الجزء الثاني : المسالك والممالك (أو صورة الأرض) لابن حوقل - ١٨٧٨.

٣ - الجزء الثالث : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي - ١٨٧٧ .

٤ - الجزء الرابع : الفهارس، تفسير المصطلحات، الإضافات والتصليحات للأجزاء الثلاثة الأولى - ١٨٧٩ .

٥ - الجزء الخامس : كتاب البلدان لابن الفقيه الهمداني - ١٨٨٥ .

٦ - الجزء السادس : المسالك والممالك لابن خرداذبه ، وكتاب الخراج لقدامة١٨٨٩ .

الجزء السابع: الأعلاق النفيسة لابن رسته، وكتاب البلدان لليعقوبي – ١٨٩٢

الجزء الثامن : التنبيه والإشراف للمسعودي - ١٨٩٤ .

هذه هي أجزاء هذه ا موعة الثمينة التي طوق ا دي خويه عنق الاستشراق ، ولنستدرك أنه تم بالتالي كشف مخطوطات أجود وأقدم دفعت إلى إعادة طبع بعض أجزائها . مثال ذلك أن دي خويه نفسه قد أخرج طبعة ثانية أفضل لمصنف المقدسي عام ١٩٠٦ . كما أن المستشرق الهولندي كراهرس أخرج طبعة ثانية أكمل لمصنف ابن حوقل عام ١٩٣٨ - ١٩٣٩ .

وبخلاف هذا أخرج لنا دي خويه في عام ١٩٠٧ طبعة جديدة لرحلة ابن جبير الأندلسي التي كان نشرها من قبل المستعرب البريطاني وليم رايت. ولا يفوتنا في هذا المقام أن نذكر بأن دي خويه قد دبج عددا من المقالات حول مسائل تمس الجغرافيا

في الإسلام ، مثل بحثه عن يأجوج ومأجوج والسد، وأهل الكهف وأسفار السندباد، وا ىرى القديم لنهر جيحون .

وإذ نحن بسبيل الحديث عن دي خويه بوصفه ناشرا للنصوص الجغرافية يجب ألا ننسى ما أسداه من خدمات في نشر المصنفات التاريخية والتي تعد في الوقت نفسه ذات أهمية كبيرة بالنسبة للجغرافيا أيضا . ففي الفترة من (١٨٦٢ - ١٨٦٦) قدم لنا دي خويه طبعة علمية جيدة لكتاب "فتوح البلدان " للبلاذري الذي يعد من المصادر الأساسية في تاريخ القرون الأولى للإسلام، وهو يعترف في مقدمته للكتاب أن عدم تمكنه في النحو العربي لم يكن من مصلحته، وقد دفعه هذا من جديد إلى التعمق في النحو مما كان له نتائج طيبة بالنسبة لأعماله التالية في ضبط النصوص وتحقيقها. ومما يشهد له بالتعمق إشرافه على تحضير طبعة جديدة لأفضل أجرومية للغة العربية بأوروبا آنذاك وهي المصنف المشهور لصديقه وليم رايت الذي مات عام (١٨٨٩) .

ولم يوجد كتاب عربي آنذاك كان العلماء من العرب والمستعربين يودون رؤيته في طبعة علمية مثل تاريخ الطبري الذي وصل به مؤلفه إلى عام (٣٠٢) هـ ، (٩١٥ م)

وكان المستشرق الألماني كوسجارتن قد نشر ثلاث قطع منه، غير أن دي خويه كاتب نولدكه منذ عام (١٨٥٨) بصدد تحضير طبعة كاملة تحت إشراف دوزي تعتمد على المخطوطات المعروفة آنذاك، ولكن الفكرة لم تذهب بعيدا. وفي عام (١٨٦٢) اكتشف دي خويه بأكسفورد جزأين من الطبري لم يكن لأحد علم ىما، وأفاد ىذا الدوائر العلمية. لذا فقد ظلت الفكرة مستيقظة وحفزت عددا من العلماء على مداومة البحث عن مخطوطات الكتاب بمختلف مكتبات الشرق والغرب، وكان ما تم العثور عليه منها قد أثار الأمل منذ عام (١٨٧١) في إمكانية جمع مسودة كاملة للكتاب. وابتداء من عام (١٨٧٢) بذل مجهود جديد في إجراء الاتصالات بالمكتبات في الشرق والغرب التي تحوي فقرات من تاريخ الطبري لنسخها ومقارنتها، كما تم حصر العلماء والمتخصصين الذين سيوكل إليهم أمر النشر. وكان قطب الرحى في هذا هو دي خويه، وبمهارته في التنظيم وصبره تمكن من أن يخرج الفكرة من عالم القول إلى عالم الفعل ودفع بالقسم الأول من تاريخ الطبري إلى المطبعة عام (١٨٧٩) ونجح بالوصول بذلك السفر الضخم إلى بر السلامة في عام (١٩٠١) ، مجتازا جميع

العوائق التي اعترضت طريقه. وهو يفصل قصة هذا في المقدمة الطويلة لهذه الطبعة مبينا دور كل واحد من العلماء ومسديا الشكر لجميع من ساهموا في إخراجها.

غير أنه من المتفق عليه أن المهمة ما كانت لتنجح لولا دي خويه، الذي فوق ذلك قد اضطلع شخصياً بتحضير القسم الأكبر من المتن كما راجع وحسن بطرق عديدة جهود العلماء الآخرين، وأخذ على عاتقه مهمة تدوين المقدمة ومعجم الألفاظ الصعبة وإلى حد كبير الفهارس أيضا، كذلك نشر دي خويه بمفرده وبعنايته المعتادة تكملة تاريخ الطبري لعريب القرطبي. وقد قال المستشرق الهولندي فنسنك في هذا الصدد : " لا يستطيع شخص أن ينكر أن هذا العمل إنما يكلل هامة الدراسات العربية في القرن التاسع عشر " ، ليس ذلك فحسب بل إن الكثيرين يقرون بأنه أكبر عمل في مجال النشر اضطلع به المستشرقون على الإطلاق.

وإذ نختتم القول عن هذا المستعرب الكبير ومجهوده الضخم في نشر النصوص العربية علينا أن نشير إلى ما تركه من أثر على معاصريه الذين امتدحوا أخلاقه الطيبة وشمائله الحلوة وإنكاره للذات. وقد قال عنه المستشرق الهولندي سنوك هرخرونيه "إنه لم يتألق ولم يسترع الانتباه ولكن محياه كان يشرق بنور لطيف ناصع وحرارة نبيلة حببت إلينا الالتفاف حوله " . كذلك حفظ لنا ذكراه أديب مصري هو أمين فكري الذي دون كتابا عن زيارته لأوروبا بعنوان "إرشاد الألباب إلى محاسن أوروبا " (القاهرة ١٣٠٨ هـ = ١٨٩٢ م) ، حكى فيه كيف لقي دي خويه أمينا وأباه ورجلين من الأزهر في ليدن "لقاء الأصدقاء القدماء".

(ج) اغناطيوس كراتشكوفسكي (١٨٨٣ - ١٩٥١)

إغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي أكبر مستعرب أنجبته روسيا، وأحد كبار المستعربين في تاريخ الاستشراق الأوروبي. وقد عرف عنه حبه للعرب وتقديره للحضارة العربية ومنجزا ا، زار الأقطار العربية في بداية هذا القرن وعقد صلات وثيقة مع الأدباء والمفكرين العرب. وسعت معرفته جميع نواحي الحضارة الإسلامية ، وقل أن وجد جانب منها لم يجر فيه قلمه بالبحث وقام بدور كبير في تعريف مواطنيه بالأدب العربي القديم والحديث معا، سواء بالترجمة أو البحث. وأولئك العرب الذين سمعوا باسمه من قبل وبآثاره العلمية كانوا إلى عهد قريب يجهلون اهتمامه بالجغرافيا العربية التي ترك فيها سفرا جليلا يعد العمدة في دراسة تاريخ الأدب الجغرافي العربي.

ولد كراتشكوفسكي بمدينة ولنا في الرابع من مارس عام ١٨٨٣ ، وفي سن الثانية انتقل مع أسرته إلى طشقند عاصمة إقليم تركستان حيث عين والده مفتشا عاما للمدارس بذلك الإقليم. وكانت أولى اللغات التي تحدث ا هي الأوزبكية لأن حاضنته كانت من أهل تلك البلاد. وقد عاش ثلاثة أعوام هناك فكانت أولى الانطباعات التي رسخت في ذهنه عن البيئة الشرقية، وقد ولد هذا في قلبه الانجذاب نحو الشرق والرغبة في التعرف على حضارته التي اختلفت اختلافا كليا عما عهده بالتالي في بيئته الروسية . ولما عادت الأسرة إلى ولنا التحق الصبي بمدرستها ودرس فيها من عام ١٨٩٣ إلى عام ١٩٠١ حيث ظهر منه ميل واضح نحو اللغات الكلاسيكية خاصة ملحمتي هوميروالدراما اليونانية. وفي سن السادسة عشرة اكتشف بمحض الصدفة بمكتبة المدرسة نسخة من كتاب المستشرق الفرنسي المشهور دي ساسي في دراسة العربية فأخذ يتصفحه وبدأ في دراسة العربية بمفرده من ذلك الكتاب . فلما أتم دراسته الثانوية اختار الدراسات الشرقية موضوعا لدراسته الجامعية.

وفي الفترة من ١٩٠١ إلى١٩٠٥ كان كراتشكوفسكي طالبا بجامعة بطرسبرغ حيث تفرغ لدراسة اللغات العربية والفارسية والتركية والتتارية والعبرية والحبشية . وكان أساتذته من ألمع الشخصيات في حلبة الاستشراق الروسي مثل روزن وككوفتسف وبارتولد . وقد كان لهذا الأخير وهو المؤرخ الشهير أثر كبير عليه مما جعله يختار دراسته النهائية "خلافة المهدي العباسي وفقا للمصادر العربية" .

وقد استمر لعامين بعد ذلك بالجامعة ليتخصص في العربية وآدا ا تحت إشراف المستعرب الروسي الكبير البارون فكتورروزن الذي ارتبط به رباطا عاطفيا وثيقا لحين وفاته. وفي عام ١٩٠٧ اجتاز كراتشكوفسكي بنجاح امتحان التخصص في العربية وآدا ا، فتقرر إرساله لمدة عامين إلى الشرق العربي. وفي صيف عام ١٩٠٨ وصل كراتشكوفسكي إلى بيروت وهناك شرع يدرس اللغة العربية الحديثة خاصة لغة الصحف، كما تعمق في دراسة الدارجة. وببيروت استمع إلى محاضرات بكلية القديس جوزيف، كما تعرف بالأب لويس شيخو اليسوعي محرر "المشرق" وأيضا بالأديب الكبير أمين الريحاني وترجم بعض قصائده وقصصه بالتالي إلى اللغة الروسية.

وفي بداية عام ١٩٠٩ زار مصر لمدة شهر فتعرف على آثارها ومتاحفها كذلك زارها مرة أخرى في أواخر ذلك العام نفسه وفي هذه المرة، اطلع على المخطوطات بدار الكتب ومكتبة الأزهر، كما تعرف بأحمد زكي باشا وجرجي زيدان صاحب "الهلال" والمستشرق الإيطالي نالينو الذي كان يحاضر آنذاك بالجامعة المصرية. وارتبط بعرى الصداقة مع أحمد باشا تيمور وظل يكاتبه إلى وفاة الأخير. كذلك زار كراتشكوفسكي فلسطين، ومن مدن سوريا زار دمشق وحلب وحمص وحماة كما زار طرابلس بلبنان، وبدمشق زار إدارة تحرير "القبس" وارتبط بعرى الصداقة مع محمد كرد علي .

هذا ولقد أفادته إقامته هذه بالشرق العربي فائدة كبيرة، فتفهم الحضارة العربية أكثر من ذي قبل، كما تعرف على الأدب العربي الحديث وهو في بداية انتعاشته الجديدة، كذلك اطلع على مجموعات المخطوطات الكبرى هنالك.

وعند عودته إلى روسيا في صيف ١٩١٠ تم تعيينه محاضرا بالجامعة وحافظا للمجموعة الشرقية بمكتبتها. وفي عام ١٩١٤ زار جامعات ليبزج وهاله بألمانيا وجامعة ليدن بهولندا لفحص مخطوطا ا الشرقية. وعند عودته نشر أطروحته عن الشاعر أبي الفرج الوأواء الدمشقي . وفي عام ١٩١٧ أصبح أستاذا للغة العربية بكلية الآداب الشرقية بجامعة لنينجراد، ولم يحل عام ١٩٢١ حتى كان المستعرب الأول بتلك المدينة، وظل يحقق ويبحث وينشر أبحاثه العديدة إلى اندلاع نيران الحرب العالمية الثانية. وكان يعمل بمعهد الدراسات الشرقية وبالمتحف الآسيوي وينظم البرامج الدراسية ويعد الباحثين الشبان في مجال الدراسات العربية. وفي عام ١٩٢١ تم انتخابه عضوا بأكاديمية العلوم السوفيتية بقسم التاريخ واللغات، كذلك تم انتخابه عضوا با مع العلمي العربي بدمشق وبمجمع اللغة العربية بالقاهرة . وكان كراتشكوفسكي عضوا بالجمعيات الاستشراقية الفرنسية والبريطانية والألمانية. وخلال حصار الألمان لمدينة لنينجراد أثناء الحرب العالمية الثانية كان كراتشكوفسكي قدوة للمواطنين وظل يعمل بنشاط للحفاظ على مجموعات الجامعة وأكاديمية العلوم والمعاهد العلمية، على الرغم من قصف المدينة المستمر واشتداد البرد والجوع. وفي عام ١٩٤٢ تم إجلاؤه إلى منطقة موسكو، وعاد بعد أن وضعت الحرب أوزارها إلى مدينته لنينجراد حيث غمرته فرحة شديدة عندما وجد مكتبته وأوراقه في حالة جيدة

لم يمسها ضرر، وقد ظل كراتشكوفسكي مداوما لنشاطه العلمي حتى وافاه الأجل فجأة في ٢٤ يناير ١٩٥١ ، ففقد الاتحاد السوفيتي واحدا من كبار علمائه، كما فقد عالم الاستعراب شيخا من شيوخه الكبار. وكان كراتشكوفسكي شخصاً واسع الاطلاع غزير المعرفة قيل إنه كان يعرف ما يقرب من خمس وعشرين لغة ولهجة مختلفة.

وبطبيعة الحال فليس هنا مجال التحدث عن آثاره العديدة التي قارب عددها الخمسمائة، من كتاب ورسالة ومقالة ونقد، ويمكن إعطاء فكرة موجزة عن ذلك في النقاط الآتية :

١ - في مجال الحضارة العربية عامة - ترجمة القرآن إلى الروسية (ظهرت بعد وفاته) ، الحضارة العربية بالأندلس ، دراسات عن الشعر الأندلسي الخ .

٢ - في مجال الأدب العربي عامة - الواواء الدمشقي ، رسالة الملائكة لأبي العلاء المعري، شعر أبي العلاء، الأخبار الطوال لأبي حنيفة الدينوري، ترجمة كتاب الاعتبار لأسامة بن منقذ إلى الروسية، كشف مخطوطة كتاب المنازل والديار لأسامة بن منقذ . . الخ .

٣ - في مجال الأدب العربي الحديث - القصة التاريخية في الأدب العربي المعاصر نشأة الأدب العربي الحديث وتطوره، ترجمة المرأة الحديثة لقاسم أمين، ترجمة طه حسين، ترجمة ميخائيل نعيمة، ترجمة أمين الريحاني، أدباء المهجر، حياة سليمان البستاني .. الخ .

٤ - في مجال أدب النصارى العرب – الخمر في شعر الأخطل ، تاريخ أغابيوس المنبجي ، ترجمة الكتاب المقدس أيام الخليفة المأمون . . الخ .

٥ - المسلمون بروسيا - الأدب العربي بالقوقاز الشمالية الخ .

٦ - تاريخ الاستعراب بروسيا - ككوفتسف، بارتولد، تاريخ الاستعراب بروسيا والاتحاد السوفيتي، مع المخطوطات العربية الخ .

أما بصدد الحديث عن مصنفه الكبير "تاريخ الأدب الجغرافي العربي" ، فنبدأ القول إن هذا المصنف ظهر في عام (١٩٥٧) أي بعد مرور أكثر من ستة أعوام على وفاة مؤلفه . ثم ظهرت ترجمته العربية في قسمين في عامي (١٩٦٣ و١٩٦٥) فعرفت الدوائر العلمية خارج الاتحاد السوفيتي ـذا السفر الهام . وواقع الأمر أن قليلا من

الناس كان على علم باهتمام المستعرب الروسي الكبير بدراسة الجغرافيا عند العرب. وقد فعل ناقل الكتاب إلى العربية خيرا عندما نبه جمهرة القراء إلى هذا، وذلك بقوله في مقدمة ترجمته للكتاب "شغل الاهتمام بالجغرافيا العربية مكانة مرموقة في النشاط العلمي لكراتشكوفسكي ، خاصة في العشرين عاما الأخيرة من حياته. وقد اهتم كراتشكوفسكي بالجغرافيا عامة منذ سني حياته العلمية الأولى فانتخب عضوا في الجمعية الجغرافية الروسية منذ عام (١٩٠٩) ، وأصبح نائباً لرئيسها في عام (١٩٣٩) واستمر يشغل هذا المنصب إلى عام (١٩٤٥). هذا الاهتمام بالجغرافيا إلى جانب معرفته العميقة بالأدب العربي وبالحضارة الإسلامية جعلت منه أنسب شخص للقيام بذلك العمل الجبار، وهو كتابه تاريخ علم الجغرافيا في الإسلام .

بد أ كراتشكوفسكي اهتمامه بدراسة الأدب الجغرافي العربي منذ سني عمله الأولى بالجامعة، فنبصره يحاضر طلبته منذ ذلك الحين في "نظرة عامة إلى الأدب الجغرافي العربي مع مطالعة نصوص مختارة منه " و "أدب التاريخ والجغرافيا عند العرب " . وبخلاف هذا ظهر له عدد من الأبحاث والمقالات التي تمس فترات مختلفة في تطور الجغرافيا في الإسلام، نذكر من بينها "بداية الجغرافيا الرياضية عند العرب " و "الجغرافيون العرب للمدرسة اليونانية" و "رحلة مكاريوس الأنطاكي إلى روسيا" الخ . وهكذا بالتدريج عن تلك المحاضرات انبعث وترعرع كتابه على مدى نيف وأربعين عاما، كان يتعهده خلالها بالزيادة ويتناوله بيد التعديل معتمدا في ذلك على ما يجد من مواد واكتشافات طالما قام هو نفسه بدور فعال في إماطة اللثام عنها ، مثل اكتشافه ثلاث أراجيز بحرية لأحمد بن ماجد .

وقد استغرق تدوين الكتاب الفترة بين عامي (١٩٣٨ و١٩٤٥)، مع بعض التوقف أثناء الحرب. ويبدو جليا من مقدمة المؤلف لكتابه وهي التي حررها عقب تدوينه للفصل الثالث والعشرين الذي يؤرخ للأدب الجغرافي العربي في القرن السابع عشر الميلادي، أنه كان يود متابعة تاريخه للأدب الجغرافي العربي إلى أيامنا هذه . إلا أنه لم يظهر في الواقع بعد المقدمة سوى فصل واحد هو الفصل الرابع والعشرون الذي يعالج الكلام على القرن الثامن عشر في حين كانت فكرة المؤلف الأساسية هي أن يضيف إلى ذلك فصلين أو ثلاثة يسوق فيها الكلام على العصر الحديث، ولكن الأقدار لم تفسح له في الأجل. وعند وفاته ترك مصنفه في نسختين إحداهما بخط يده

والأخرى صورة طبق الأصل منها منقولة بالآلة الكاتبة. وقد تناول المؤلف النسخة الثانية أي المطبوعة بالآلة الكاتبة بيد التصحيح وأجرى قلمه في حالات معينة بإضافات وتعديلات تتعلق في الغالب بالمراجع. وسوى هذا تم العثور أيضا على مجموعة البطاقات المختصة بالكتاب وهي تحتوي على ثبت المراجع التي استعان ا في بحثه. كل هذا مكن العلماء السوفييت من زملاء المستعرب الكبير وتلامذته من إخراج الكتاب في طبعة قشيبة، مكونا الجزء الرابع من "منتخبات آثار الأكاديمي أ . ي . كراتشكوفسكي " التي ظهرت في ستة أجزاء في الفترة بين عامي (١٩٥٥ و ١٩٦٠) .

ومن قبل حظي الأدب الجغرافي العربي بين المستشرقين الأوربيين بدراسات عامة وأبحاث خاصة ليست بالقليلة، ابتداء من المصنف المعروف للمستشرق الفرنسي رينو. وفي خلال النصف الأول من القرن العشرين نما ا هود بشكل ملحوظ بفضل الأبحاث الممتازة لناالينووبارتولد ومينورسكي وكرامرس ورسكا وفيران وغيرهم. غير أن وضع مؤلف تركيبي عام يجمع شتات المادة بصورة علمية مترابطة لم يتهيأ إلا لكراتشكوفسكي الذي سد ذا النقص في ذلك الميدان وخلد اسمه بذلك المصنف الكبير. ويجب ألا يدهشنا هذا في شيء فإن المستشرقين الروس عهد فيهم الاهتمام بالجغرافيا، أضف إلى هذا أن علم الجغرافيا الحديث قد لقى انتعاشا كبيرا في روسيا القيصرية خاصة في القرن التاسع عشر وترك لنا أسماء لامعة في هذا الميدان.

ويؤكد كراتشكوفسكي أكثر من مرة خلال مصنفه هذا وفي مقدمته له أن المنهج الذي اتبعه هو المنهج الفيلولوجي وأنه ليس من غرضه كتابة تاريخ علم الجغرافيا أو تاريخ الاستكشافات الجغرافية عند العرب. وعلى الرغم من ذلك فقد تطرق المؤلف مراراً إلى الكلام عن تاريخ الجغرافيا العلمية والاستكشافات الجغرافية العربية فقدم لنا لوحة رائعة لهذا الفرع من العلوم عند العرب وبين دورهم الكبير في تطوير علم الجغرافيا العام. ويبدو هذا واضحا عند كلامه على شخصيات مثل الخوارزمي وألوغ بيك (الفصل الثالث) والبيروني (الفصل التاسع) وأحمد بن ماجد (الفصل العشرين) وغيرهم.

ويقدم لنا المؤلف عرضا منظما للأدب الجغرافي ابتداء من التصورات الجغرافية الأولى التي نلتقي ا في أقدم آثار الشعر الجاهلي، ثم يتتبع ميلاد الجغرافيا الرياضية

عند العرب موضحا علاقتها بالعلم اليوناني والهندي. يلي هذا فحص مفصل لميلاد بقية فروع الجغرافيا الأخرى مثل الجغرافيا الوصفية والرحلات والجغرافيا الملاحية والجغرافيا العامة والجغرافيا الإقليمية الخ . مع ذكر مراكزها ومدارسها واتجاها ا وأنماطها المختلفة.

وهو في خلال ذلك يترجم لمعظم الشخصيات الكبيرة وأصحاب الأصالة في هذا الميدان ويوضح الروابط والمؤثرات التي تركت طابعها عليهم. ونتيجة لتحليله الدقيق لعدد هائل من المصنفات يربو على الستين فقد استطاع كراتشكوفسكي أن يحدد درجة الثقة التي تتمتع ا ماد م ومدى أهمية تلك المادة كمصدر لدراسة الجغرافيا التاريخية للأقطار التي تتحدث عنها. ويحتوي الكتاب إلى جانب هذا على ثبت بالمراجع يكاد يستغرق جميع المادة المتعلقة بالموضوع ابتداء من العصور الوسيطة إلى أيامنا هده ، مع تقدير نقدي للمتون التي نشرت والأبحاث العلمية التي عملت حولها. وينطبق هذا القول أيضا على الفصلين التاسع عشر والحادي والعشرين المفردين للأدب الجغرافي الفارسي والتركي الذي يعالجه المؤلف بالقدر الذي يتلاءم مع ارتباطه بالأدب العربي .

وهكذا ، فان هذا المصنف الكبير الذي وضعه كراتشكوفسكي قرب اية نشاطه العلمي ليقف فريدا في ميدان الاستعراب العلمي لما يتصف به من سعة المادة سواء فيما يتعلق بالمصادر الأولى أو الأبحاث التي عملت حولها. وقد كان ظهوره حافز المداومة الجهد في دراسة نقاط مختلفة تمس منجزات العرب في ميدان الجغرافيا. وكما قال الدكتور طه حسين في حديث له إنه من النادر الالتقاء بمصنف ضخم مثل مصنف كراتشكوفسكي يعالج فرعا من فروع ا لأدب العربي بمثل ذلك التفصيل والإلمام بأطراف الموضوع ، هذا إلى جانب المهارة في العرض وطول النفس في كتاب يبلغ الألف صفحة.

وعميد الأدب العربي محق فيما قاله . وقليل من العرب المحدثين يعلم أن الدكتور طه حسين كان يفكر في جعل الأدب الجغرافي موضوعا لأطروحته بالسربون ، ولكن حال دون ذلك عوائق شخصية فآثر أن يكتب عن فلسفة ابن خلدون الاجتماعية . كذلك فإن إعجابه بكراتشكوفسكي يرجع إلى عهد سابق وذلك

لافتتنا بما الاثنين بشخصية أبي العلاء المعري ، وأيضا لأن أبا الاستعراب الروسي الحديث نقل كتاب "الأيام " إلى الروسية .

وكان لنقل كتاب كراتشكوفسكي إلى العربية في أوائل الستينات صدى كبير بين الدوائر العلمية وأثر واضح في تطوير الفكر الجغرافي بالأقطار العربية في العشرين عاما الأخيرة وتوجيهه إلى الاهتمام بتراث الأجداد في ذلك الميدان. ومن المعلوم أن تدريس الجغرافيا في العالم العربي الحديث في الفترة بين الحربين العالميتين أدخله أساتذة الجامعة المصرية ممن تتلمذوا على الغرب، مثل الأساتذة مصطفى عامر محمد عوض محمد وسليمان حزين وعباس عمار غيرهم. وعلى الرغم من اعترافنا لهم بما أسدوه من خدمات في سبيل تعريب المصطلحات الجغرافية وإدخال منهج البحث الجغرافي الحديث إلى العالم العربي ، إلا أ م لم يهتموا كثيرا (باستثناء سليمان حزين) بالتعرف على الأدب الجغرافي العربي وتعريف تلامذ م به. غير أننا نبصر في الأعوام الأخيرة اهتماما واضحا نيلهم بالأدب الجغرافي العربي ونشر تراثه. ولعل الفضل يرجع في هذا إلى كشفهم لمصنف كراتشكوفسكي، حتى قال عالم عربي معاصر: "كلنا عيال على كراتشكوفسكي " .

وبعد، فبما أن الكتاب قد نال رواجا منقطع النظير بين القراء في العالم العربي وأصبح في متناول أيديهم في ترجمة سلسة - قال جغرافي عراقي بصددها "إ ا توشك أن تكون تأليفا"، - فليس ثمة حاجة لتحليله بالتفصيل في هذه العجالة . ولا يسعنا في خاتمة كلامنا عن كراتشكوفسكي إلا أن نعرب عن أملنا في أن يتابع علماء الجغرافيا العرب أبحاثهم في ماخلفه الأجداد من تراث علمي ، وأن يكون ظهور ترجمته العربية حافزا لغيرهم ليعالجوا تاريخ الفروع الأخرى من الأدب العربي .

(د) أندريه ميكيل (ولد عام ١٩٢٩م)

يعد المستعرب الفرنسي المعاصر أندريه ميكيل الذي يشغل حاليا كرسي اللغة والأدب العربي بالكوليج دي فرانس (منذ عام ٩٧٦ ا) من كبار المستعربين الأوربيين. وإلى جانب هذا اكتسب الشهرة بفرنسا كأديب. وتكاد سمعته في عالم الاستشراق تتركز في مصنفه الضخم "الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي إلى منتصف القرن الحادي عشر الذي خرج في ثلاثة أجزاء في الفترة بين (١٩٦٧ و١٩٨٠) . وميكيل غير مجهول في العالم العربي منذ عمله بالمعهد الفرنسي بدمشق في عامي

(١٩٥٣ و١٩٥٤). كما عاش في القاهرة عامي (١٩٦١ و ١٩٦٢) رئيسا للبعثة الثقافية الفرنسية بالجمهورية العربية المتحدة . وبعد عودته إلى فرنسا عين أستاذا بجامعة ايكس بجنوبي فرنسا ، ثم أستاذا بالسوربون منذ عام ١٩٦٨ ، إلى انتخابه أستاذا بالكوليج دي فرانس حيث لا يزال يتابع نشاطه في مجال الدراسات العربية والإسلامية.

وقد بدأ اهتمامه بالأدب الجغرافي العربي منذ ترجمته الجزئية لمصنف المقدسي. أما مصنفه الكبير" الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي " فيمثل محاولة جادة لوصف العالم الإسلامي وفقا للمادة التي خلفها لنا الجغرافيون العرب، مع عرض لأهم آثارهم في هذا الميدان. أما الجزء الأول الذي ظهر في عام ١٩٦٧ فيحمل تحت العنوان العام الذي ذكرناه عنوانا أصغر هو "الجغرافيا والجغرافيا البشرية في الأدب العربي منذ البداية إلى عام ١٠٥٠ م " . و ـذا يمثل محاولة لعرض تاريخ الأنماط المختلفة للأدب الجغرافي ممثلا في أنشط شخصياته. ويضم الكتاب أربعمائة وعشرين صفحة ، مضافا إليها ما يقرب من خمسين صفحة في البداية تضم المقدمة وثبتا مفصلا بأسماء الجغرافيين العرب ومصنفا ـم . وأما الصفحات الأخيرة من الكتاب فتشمل فهارس مفصلة لأسماء المواضع وأسماء الأعلام والمصطلحات الأجنبية .

ويقع هذا الجزء في تسعة فصول مضافا إليها خاتمة وثلاثة ملاحق . أما الفصل الأول فيعالج الكلام عل مصادر الجغرافيا العربية ويقارن بين العلوم الإسلامية التقليدية والعلوم الدخيلة . وهو يجهد في هذا الفصل لإعطاء فكرة عن علم الجغرافيا وأقسامها لدى العرب.

ويعالج الفصل الثاني الكلام على الجغرافيا في القرن الثالث الهجري بوصفها فرعا من الأدب، وهنا يركز المؤلف القول على الجاحظ وابن قتيبة لأ ـما يمثلان مدرستين مختلفتين. وهو يقدم لنا تحليلا جيدا لآثار الجاحظ التي تمس الجغرافيا مكلس رسالة " التربيع والتدوير" وكتاب " الحيوان " .

وموضوع الفصل الثالث هو"صورة الأرض " أي محاولة المسلمين لتصور الكرة الأرضية، بما يرتبط بذلك من نشأة فن الكارتوغرافيا (رسم الخارطات) لديهم وتطوره بالتالي. كذلك يعالج في هذا الفصل الكلام عن ظهور الأدب الإداري ودور

التجارة في تنمية المعارف الجغرافية. أما الشخصيات التي يتحدث عنها فهم عمال الدولة مكس ابن خرداذبة والجيهاني واليعقوبي .

وفي الفصل الرابع يتحدث عن نمو التجارة مع أقطار الشرق ، فيذكر كتاب وصف الصين ورسالة السيرافي وعجائب الهند ، كما يذكر أيضا الرحالة الذين فربوا في أصقاع آسيا الداخلية مثل أبي دلف . ولا يفوته في هذا ا ال الكلام على الرحلات الواقعية والرحلات الخيالية . أما الفصل الخامس فيفرده لابن الفقيه الهمداني مع تحليل دقيق لمادة مصنفة . وفي الفصل السادس يتحدث عن المؤلفين الموسوعيين أي أولئك الذين لا تمثل الجغرافيا سوى فرع من العلوم التي تناولوها بالتأليف ، مثل ابن رسته والمسعودي وإخوان الصفا. غير أن العلماء بالمعنى الدقيق مثل الخوارزمي والبيروني لايظفرون منه إلا بصفحات معدودة ، هذا بينما عالج كراتشكوفسكي الكلام على البيروني بالتفصيل وحلل مصنفاته العديدة وبين مكانته الكبرى في تاريخ العلم العالمي .

وفي الفصل السابع يتحدث عن المصنفات الخاصة والمعاجم الجغرافية مقدماً تحليلا سريعا لأنماط الأدب العربي المختلفة. ثم يتكلم عن الهمداني ووصفه لجزيرة العرب، كما يتحدث عن الأدب الجغرافي بالأندلس والمغرب، وفي الفصل الثامن يتحدث عما يصفه بأنه ظهور الجغرافيا حقا في نمط "المسالك والممالك "، أي دراسة الكرة الأرضية ككل بجميع أقطارها وسكا ا . وهنا يعالج الكلام على كبار الجغرافيين الذين تركوا لنا مصنفات ذا العنوان مثل الاصطخري وابن حوقل والمهلبي والمقدسي ، واضعا المقدسي في قمة ما بلغه نمط "المسالك والممالك " .

والفصل التاسع مفرد للكلام عن دور التجارة في توسيع المعارف الجغرافية ، كما يتحدث فيه عن الجغرافيا الاقتصادية، ثم الجغرافيا السياسية، بل وعن صلة الجغرافيا با تمع والدين. وهذا الفصل من أقيم فصول الجزء الأول وأكثرها أصالة، ويليه خاتمة قصيرة في صفحتين وثلاثة ملاحق الأول منها يعقد فيه مقارنة دقيقة بين متني الاصطخري وابن حوقل ، والثاني يحتوي تحليلا لجداول قرطبة، أما الملحق الثالث فهو تحليل للأدب الجغرافي باللغة الفارسية حيث يغتنم المؤلف الفرصة للكلام على كتاب "حدود العالم " ا هول المؤلف . وهذا الملحق لا يمكن مقارنته بذلك الفصل الجيد الذي أفرده كراتشكوفسكي للأدب الجغرافي الفارسي في مصنفه آنف الذكر .

وفي عام (١٩٧٥) خرج الجزء الثاني من مصنف ميكيل يحمل عنوانا خاصا تحت عنوانه العام وهو "الجغرافيا العربية وتصورها للعالم: الأرض والأقطار الأجنبية". ويتكون هذا الجزء من سبعمائة وخمس صفحات، تحتوي المائة والخمسون الأخيرة منها على فهارس مفصلة، كما يحتوي هذا الجزء على مقدمة إضافية بعنوان "كيف يجب أن يقرأ الأدب الجغرافي العربي للقرون الوسيطة ؟" كان المؤلف قد نشرها عام (١٩٧٢) على هيئة مقال في دورية فرنسية تعنى بدراسة حضارة القرون الوسيطة.

ويتضمن الكتاب أحد عشر فصلا يعالج الأول منها الكلام عن الأرض كوحدة طبيعية كما تصورها الجغرافيون العرب. أما الفصل الذي يليه فيعالج الكلام على تقسيم الأرض إلى أقاليم سبعة وهو ذلك التقسيم الذي أخذه العرب عن اليونان، ثم تقسيمها إلى ممالك على عادة العرب.

ويتكون صلب الجزء الثاني من تحليل لمعارف العرب عن العالم الخارجي أي الذي يقع خارج دار الإسلام . فيبدأ بالشرق الأقصى مفردا له الفصل الثالث، وبعد أن يتحدث عن رحلات العرب إلى الصين والهند يقدم خلاصة لمعارف العرب عن هذين القطرين الكبيرين. وهو يعطي فكرة جيدة عن خبرة العرب بالقارة الآسيوية وشعو ا وثرو ا المعدنية وحيوا ا ونبا ا، ومعرفتهم العميقة بالأوضاع السياسية والاجتماعية والعادات والتقاليد والديانات .

والفصل الرابع من هذا الجزء مكرس لأفريقيا. ومن المعلوم جيدا أن تلك القارات الغامضة قد سحرت العرب كما سحرت من قبل اليونان والرومان، وكانت مصدرا لسلع التجارة القيمة كالذهب والعاج والأبنوس والرقيق. ويبدأ كلامه عن معرفة العرب بالنيل وتصورهم لمنابعه، ثم ينتقل إلى الكلام على سكان القارة وفقا للمادة التي خلفها لنا العرب. بعد هذا يفصل القول عن أفريقيا الغربية وقبائلها وولوج الإسلام إليها. ثم ينتقل إلى تحليل معلوما م عن بلاد النوبة وبلاد البجا وعلاقتها بالجزيرة العربية. يلي هذا الكلام على ساحل أفريقيا الشرقي أو بلاد الزنج كما دعاه العرب. وهذا الفصل من الكتاب على وجه العموم فصل حافل بالمعلومات ويلقي ضوءا واضحاً على معرفة العرب الواسعة بالقارة الأفريقية التي استمرت العمدة في معرفة بقية الشعوب ا لحين كشف الأوربيين لداخل القارة في القرن التاسع عشر.

ويتحدث المؤلف في الفصل الخامس عن ما ادعاه " المساحات الشاسعة الاورالية - الالتائية" ، وهو يعني بذلك مناطق آسيا الوسطى الغربية التي تمتد من جبال التاي شرقا إلى جبال الأورال غرباً، والتي قطنها الأقوام من الترك والمغول، وهو يقدم لنا في هذا الفصل معلومات العرب عن أتراك آسيا الوسطى الذين انضووا فيما بعد تحت لواء الإسلام وقاموا بذلك الدور الهام في تاريخه، وعلى الرغم من أن عددا من كبار المستشرقين قد عرض لنا تاريخ آسيا الوسطى عرضا جيدا نذكر من بينهم بارتولد وبليو ومينورسكي واشبولر الخ ، إلا أن عرض ميكيل في هذا الفصل لا يخلو من طرافة وفائدة بالنسبة للقارئ العام ، أضف إلى هذا أنه مزود بخرائط جيدة تبين توزيع القبائل التركية في القرون الوسيطة.

وفي الفصل السادس يحلل المؤلف مادة المؤلفين العرب عن أوربا الشرقية وسكا ا من البلغار والخزر والصقالبة وغيرهم. وهو يتحدث أيضا عن رحالتهم الذين زاروا تلك الأصقاع، كما يبين بالتفصيل معرفتهم الدقيقة بمنطقة القوقاز وشعو ا العديدة. ولعل ما قلناه بصدد الفصل السابق لهذا يصدق بحذافيره على هذا الفصل أيضا، وهو أنه على الرغم من أن هذه المادة قد درست دراسة جيدة على يد المستشرقين الروس والبولنديين وغيرهم إلا أن عرضه لها في هذا الفصل لا يخلو من فائدة بالنسبة للقارئ العام.

وفي الفصل السابع يتحدث عن معرفة العرب بأوربا الغربية، على حين يفرد الفصل الثامن للكلام على معرفتهم بالدولة البيزنطية. أما الفصل التاسع فيعالج فيه الكلام على حكايات المسلمين بصدد البلاد الأسطورية مثل بلاد يأجوج ومأجوج وجزائر واق الواق، على حين يتحدث في الفصل العاشر عن المستعمرات الإسلامية، أو على الأصح الجاليات الإسلامية في الأقطار الأجنبية. ويختتم هذا الجزء بالفصل الحادي عشر الذي يعالج فيه الكلام بصورة عامة عن "مملكة الإسلام " وحدودها ، وعن مفهوم لفظ "مملكة " هذا.

أما ا لمد الثالث من هذا المصنف فقد ظهر عام ١٩٨٠ بعنوان صغير تحت العنوان العام هو "البنية الطبيعية" ويقع في خمسمائة وثلاث وأربعين صفحة تضم الخمسون الأخيرة منها الفهارس. وبما أنه أفرد الجزء الثاني بأجمعه لمعرفة المسلمين بالعالم الخارجي، فقد قصر الجزء الثالث على الكلام عن معرفة المسلمين ببلادهم. ويشمل

هذا الجزء ستة فصول تعالج الكلام عن عالم الإسلام من وجهة نظر الجغرافيا الطبيعية، فالفصل الأول يعالج الكلام عن الأرض بتضاريسها وجبالها وسهولها وصحاريها. أما الفصل الثاني فيفرده للكلام عن الماء، يريد بذلك الماء العذب، حيث يرد الكلام على الأ ار المعروفة في العالم كالنيل. هذا بينما يفرد الفصل الثالث للكلام عن البحار والبحيرات. وفي الفصل الرابع بتحدث عن الهواء ، أي معرفة العرب لما يعرف اليوم بعلم المناخ .

وفي الفصلين الخامس والسادس يتحدث عن معرفة العرب بالعالمين الحيواني والنباتي ومناطق توزيعها. ويرد في الفصل عن الحيوان ذكر لقصصهم بصدد الحيوانات الأسطورية. كذلك يتميز الفصل عن النبات بطوله وتفصيله، ففيه يرد الكلام عن النباتات الغذائية والأزهار الخ، ثم عن أشجار الأخشاب، وأخيرا العنبر والمرجان، وهذا الجزء الثالث مزود في آخره بخريطتين كبيرتين للعالم الإسلامي تبينان أقطاره ومدنه في العصور الوسيطة .

وبعد فإن هذا لا يمثل سوى عرض سريع لمادة هذا المصنف الكبير الذي ليس بالاستطاعة إيفاؤه حقه في هذه العجالة. ولم يبق إلا أن نتمنى أن يرى النور في ترجمة عربية حتى يصبح في متناول دوائر أوسع من القراء العرب. وقد ترامى إلى سمع كاتب هذه السطور أن بعض الدوائر العلمية بدولة عربية قد دخلت في اتصال مع عالم عربي ليضطلع ـذه المهمة. وكلنا أمل في أن يتحقق هذا المشروع حتى يجد هذا الكتاب طريقه إلى جميع المشتغلين بعلم الجغرافيا قي العالم العربي.

وعلى الرغم من أن مصنفي كراتشكوفسكي وميكيل يمثلان أكبر بحثين يمسان الأدب الجغرافي العربي ككل إلا أ ـما يختلفان اختلافا واضحا في عرضهما ومنهجهما. فالمستشرق الروسي إنما كان يهدف إلى إخراج سفر يؤرخ لفرع من الأدب العربي هو الجغرافيا، وذلك أسوة بما فعله علماء آخرون مع أنماط الأدب العربي الأخرى مثل التاريخ والفلسفة والنثر والشعر الخ. أما ميكيل فان هدفه الأساسي هو تحليل المادة الجغرافية التي جمعها العرب وصياغتها في شكل صورة متكاملة للعالم وأقطاره كما عرفوه آنذاك. ولهذا السبب فإن المصنفين يكمل كل منهما الآخر، وإن وجب الاعتراف بأن المستعرب الروسي كان أكثر دقة وصرامة في

معالجته لموضوعه وأكثر تمسكا بمنهج البحث العلمي، على حين تميز مصنف الفرنسي برشاقة الأسلوب وفن العرض .

الآن وقد بلغنا نهاية المطاف في كلامنا عن المستشرقين والجغرافيا لدى العرب، لا يسعنا إلا أن نعترف بما أسدوه من خدمات في هذا الميدان. وإن حدث وأن التقينا بسوء الفهم بل وسوء النية أحيانا فيما يتعلق بشريعتنا السمحة وفي مجالات أخرى مثل التاريخ والعقيدة، إلا أنه لم يكن بمستطاعهم إظهار ذلك في مجال الجغرافيا لأن الأخيرة علم وصفي يقرب كثيرا من العلوم الدقيقة. أضف إلى هذا أن المستشرقين الذين عالجوا البحث في علم الجغرافيا عرفوا في غالبيتهم بدماثة الخلق وبحبهم للحرب والحضارة العربية. لهذا فانه من العسير الالتقاء في مصنفاتهم بما يمكن أن يشتم منه ذلك البغض والتحامل الذي انعكس في آثار مستشرقين آخرين في مجالات أخرى من مجالات العلوم الإسلامية والعربية .